עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר

חידושים ורעיונות בפרשיות השבוע

מחולק לזיכוי הרבים

עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר

חידושים ורעיונות בפרשיות השבוע

להורדה או קריאה ספרי החידושים הקודמים: מרי דכי, יצא מלפני המלך, ואמונתך בלילות   מארכיון האינטרנט סרוק את הברקוד:

או ניתן לקריאה בספריה הלאומית סרוק את הברקוד:

יצא מלפני המלך

ואמונתך בלילות

מרי דכי

עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר

תוכן עניינים

מספר סידורי	פרשה	מספר סידורי	פרשה
1	אמונה - יחוד קוב"ה ושכינתיה	25	במדבר - מה אלו עובדי עבודה זרה
2	יתרו - "וְאֶת תּוֹרֹתָיו";	26	במדבר - כור הברזל
3	פרשת מקץ - וַיָּכִינוּ אֶת הַמִּנְחָה	27	במדבר - במדבר סיני באוהל מועד
4	פרשת בשלח - עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי יהוה הוֹצִיא וכ"ו	28	אמונה - תפילת חנה
5	פרשת ויגש - וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חֲמִשָּׁה אֲנָשִׁים	29	נשא - קורבנות הנשיאים
6	פרשת וילך - גאולה בפורים תשפ"ו	30	בהעלותך - לֹא-יָכְלוּ לַעֲשֹׂת-הַפֶּסַח
7	פרשת מקץ - וְשִׁבְרוּ־לָנוּ מִשָּׁם	31	בהעלותך - והיית לנו לעיניים
8	אמונה - מלחמת גוג ומגוג	32	בהעלותך - בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרֹת
9	כי תשא – אותיות התורה	33	שלח לך - קוד נבואת המרגלים ואחרית הימים
10	כי תשא - שבירת הלוחות	34	שלח לך – חטא המרגלים
11	ויקרא - א' זעירה	35	קורח – ואם בריאה יברא ה'
12	צו - צו לצו	36	קורח –"פי הארץ" בדרך מידה כנגד
13	וירא - וילכו יחדיו	37	וישב – המטה והפתילים
14	אמונה – ואהבת	38	ויצא - שפת ה"אין": עיון בלשונות הקצה של רחל ומשה
15	אמונה - צורי ולא עוולתה בו	39	חוקת – כי אש יצאה מחשבון
16	ויצא - מעשה לאה אמנו	40	הבדידות כתוכנית בריאה: בעידן הבינה המלאכותית
17	אמונה - מחלוקת רב ורבי	41	בלק – המסע החינוכי של בלעם
18	ויצא - אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה	42	בלק – הזימה שמאחורי הפעור
19	קדושים - מפני שיבה תקום	43	פנחס – מדוע קרא הקב"ה להר-"הר העברים"?
20	אמור - טעם הגרשיים		
21	אמונה - עין צרה או חוסר כבוד?		
22	אמור - אמור ואמרת		
23	אמונה - ברוך שעשה לאבי נס במקום הזה.		
24	אמונה - תורה תבלין		

תוכן עניינים לפי פרשיות

ספר בראשית	**ספר במדבר**
פרשת בראשית -	פרשת במדבר – 25,26,27
פרשת נח -	פרשת נשא - 29
פרשת לך לך -	פרשת בהעלותך – 30,31,32
פרשת וירא - 13	פרשת שלח לך – 33,34
פרשת חיי שרה -	פרשת קרח - 35
פרשת תולדות -	פרשת חקת - 39
פרשת ויצא - 16,18,38	פרשת בלק – 41,42
פרשת וישלח -	פרשת פנחס - 43
פרשת וישב - 37	פרשת מטות -
פרשת מקץ – 3,7	פרשת מסעי -
פרשת ויגש - 5	
פרשת ויחי -	**ספר דברים**
	פרשת דברים -
ספר שמות	פרשת ואתחנן -
פרשת שמות -	פרשת עקב -
פרשת וארא -	פרשת ראה -
פרשת בא -	פרשת שופטים -
פרשת בשלח – 4	פרשת כי תצא -
פרשת יתרו – 2	פרשת כי תבוא -
פרשת משפטים -	פרשת נצבים -
פרשת תרומה -	פרשת וילך - 6
פרשת תצוה -	פרשת האזינו -
פרשת כי תשא - 9,10	פרשת וזאת הברכה -
פרשת ויקהל -	
פרשת פקודי -	**שונות**
	אמונה - יחוד קוב"ה ושכינתיה - 1
ספר ויקרא	אמונה - מלחמת גוג ומגוג - 8
פרשת ויקרא - 11	אמונה – ואהבת - 14
פרשת צו - 12	אמונה - צורי ולא עוולתה בו - 15
פרשת שמיני -	אמונה - מחלוקת רב ורבי - 17
פרשת תזריע -	אמונה - עין צרה או חוסר כבוד? - 21
פרשת מצורע -	אמונה - ברוך שעשה לאבי נס - 23
פרשת אחרי מות -	אמונה - תפילת חנה - 28
פרשת קדושים - 19	אמונה הבדידות כתוכנית בריאה: בעידן הבינה המלאכותית - 40
פרשת אמור - 20,22	
פרשת בהר -	
פרשת בחקתי -	

פתח דבר

"במה אקדם ה' אכף לאלוהי מרום" (מיכה ו', ו')

בפי מלא תודה, שפתי רננות והודיה עצומה לבורא עולם, מנהיג הבירה, אני כורע ומשתחווה לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אשר גבר עלי חסדו, וברחמיו המרובים וּבַחֲסָדָיו שאינם פוסקים, זיכני להוציא לאור עולם את החוברת של חידושי תורה אלו, הנקראת בשם **"עֲלֵי הִגָּיוֹן בְכִנּוֹר"** (תהילים צ"ב, ד')

ומתוך עומק הלב עולה תמיהה גדולה והשתאות עצומה :**מִילֵי אֲנָא וּמִילֵי אֲבוֹהִי ?**(על פי סנהדרין צח:) – וכי מי אני, השפל באנשים ודל הערך, שאזכה לישב באהלה של תורה, לעמול בה, ולדלות פנינים מים התלמוד והמקרא? אין זאת אלא חסד חינם מאת השם יתברך, שחנן אותי בבינה ונתן בלבי את התשוקה לתורתו הקדושה.

כבר מצינו במדרש תהילים (פרק קי"ט)" : *אמר לו דוד, רצונך שאשמור דבריך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. ואם אין אתה גולה את עיני מנין אני יודע... ואף על פי שעיני פתוחות איני יודע כלום ."* וכן דרש בעל 'באר מים חיים' על פקיחת עיני הגר (בראשית כ"א) : *"שהבאר היה לעיניה רק שלא ראתה אותו... כי המים רוחנית הוא, מתת אלוהים הוא, פעם נראה ופעם אינו נראה."*

הרי לנו בפשטות מדברי חז"ל, שהחידושים המתנוצצים לאדם בתורה אינם כוחו ועוצם ידו, אלא הם מתנת חינם מאת הקדוש ברוך הוא, הנמסרים לאדם מטעמים העלומים מעיני בשר ודם. דבר זה מתקשר לעומק עם מה שחלק רבי מאיר על רבי יוסי בגמרא (ברכות ז א) בבקשת משה רבנו להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא, שאמר רבי מאיר" : *וחנותי את אשר אחון – אף על פי שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם – אף על פי שאינו הגון."*

כאן עולה בליבי בכל עת ההכרה והתחושה העמוקה, שאף על פי שאינני הגון כלל וכלל, ואי אפשר להבין את דרכיו הנשגבות של הבורא, הוא עושה עמי רוב חסד ומראה לי מִמַּטְמוּנֵי תורתו.

החל מהחוברת הראשונה **"מָרֵי דְכֵי"**-שדרשו חז"ל בשמו של מרדכי הצדיק כשמי.

דרך החוברת **"יָצָא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ**, "על פי הפסוק במגילת אסתר" :*וּמָרְדֳּכַי יָצָא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ מַלְכוּת –"* ...שכן חשתי כי אף שאינני הגון, הקדוש ברוך הוא ברחמיו מוציאני מלפניו מעוטר בלבוש מלכותה של תורה;

ודרך החוברת "**וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת** ," המציינת את ימי העמל, היגיעה והאמונה בשעות החשכה והקושי.

ועתה, חנני השם יתברך להגיע אל "**עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר** ," והוא מכוון אל המהות הפנימית של החיבור הנוכחי:

- "**עֲלֵי** – "אלו הם דפי החוברת ועלי הכתיבה, הנדמים ל"עָלִים לִתְרוּפָה" (יחזקאל מ"ז, י"ב), המביאים מזור ונחמה לנפש העמלה בתורה.
- "**הִגָּיוֹן** – "זהו עמל השכל האנושי, הגיון המחשבה ועיון הלב, שנולדו מתוך קושיות עמוקות וחיפוש פתרונות ותשובות ליישוב פשוטי המקראות ודברי חז"ל.
- "**בְּכִנּוֹר** – "זהו הניגון השמיימי, אותו הכינור שהיה תלוי מעל מיטתו של דוד המלך ומנגן מאליו בחצות הלילה בהינשא רוח צפונית. הכינור מסמל את אותה רוח והשראה עליונה, סייעתא דשמיא מובהקת, הנפתחת ללומד לאחר שהוא מתייגע כראוי, והחידוש מנגן מאליו במוחו – בבחינת "יצא מלפני המלך."

על הפסוק ביחזקאל "ויהיה עלהו לתרופה" דרשו חז"ל במסכת מנחות (צט ע"ב)" :**לתרופה – להתיר פה אלמים** ."דברים אלו עומדים לנגד עיניי בבואי לדון בדבריהם ובמעשיהם של קדושי עליון, גדולי האומה המופיעים בתורה הקדושה.

הן ידענו שאין דעתנו הקצרה משיגה כלל וכלל את רום קדושתם, מעלתם וחסידותם, ועפר אנחנו תחת כפות רגליהם. ובכל זאת, במצבים השונים המתוארים בתורה שבהם נראים מעשיהם כצריכים ביאור, ראיתי חובה פשוטה לנסות ולצאת, מתוך הבנתנו הדלה, להסביר את מעשיהם וללמד עליהם זכות ישרה – כדי לשמש להם לפה כפי קוצר המשג. שהרי אם חלה עלינו החובה ללמד זכות על כל יהודי באשר הוא, הרי שקל וחומר, ובן בנו של קל וחומר, שחובה גמורה וקדושה עלינו ללמד זכות, לפרש ולבאר ביראה את מעשיהם של אבות העולם, נביאיו וצדיקיו.

תפילתי לפני אדון כל, שיהיו דברים אלו לרצון לפני כסא כבודו, שלא תצא תקלה תחת ידי, ושנזכה להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך בריאות הגוף והנפש, ושלוות ההשקט והבטחה.

"יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ, ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי" (תהילים י"ט, ט"ו.(

הבהרה בעניין מקורות וזכויות

- **מקורות קדומים :** רובו ככולו של החיבור מבוסס על דברי רבותינו חז"ל, ראשונים ואחרונים, אשר תורתם היא נחלת הכלל ומימיהם אנו שותים בצמא.
- **מקורות בני זמננו :** ככל שבחיבור שולבו פנינים ומובאות מתוך ספרים ומאמרים של מחברים בני דורנו, ציטוטים אלו מובאים בבחינת "שימוש הוגן" למטרות לימוד והרחבה, תוך הקפדה על ציון המקור ומתן קרדיט מלא למחברים בגוף הטקסט, וזאת כדי להביא גאולה לעולם על ידי אמירת דבר בשם אומרו.
- **זכויות המחבר ורשות הפצה :** החידושים המקוריים, דרך העיבוד והניסוח הייחודי בחיבור זה, הם פרי עמלי ושמורים למחבר. עם זאת, ניתנת בזאת רשות מלאה להדפיס, לצלם ולשכפל חוברת זו לזיכוי הרבים, ובלבד שלא ייעשה בתוכן שימוש מסחרי כלשהו, ושלא יושמט או ישונה שמו של המחבר.

תפילתי שיהיו דברים אלו לרצון לפני אדון כל, ויהיו לתועלת ולברכה לכל המעיין בהם.

בעניין חיוב כתיבת חידושי תורה, ראיתי להביא כאן את דברי רבותינו זצוק"ל :

הגאון רבי שלמה קלוגר זצוק"ל (בהקדמתו לשו"ת 'טוב טעם ודעת' מהדורת תנינא) ביאר את הפסוק בקהלת" *:וְיֹתֵר מֵהֵמָּה בְּנִי הִזָּהֵר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ* ." שכשם שאמרו חז"ל בגמרא (יבמות סב.) אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, כך בחידושי תורה – תלוי ביאת משיחנו בגמר ובהוצאת כל התורה שצריכה להתגלות בעולם, כפי שניתנה למשה רבינו. ולפיכך, בצאת כל ספר וספר כדת וכדין, יש בהוצאתו משום קירוב הגאולה במהרה בימינו. וזהו כוונת שלמה המלך ע"ה, לא כפי שמבינים הטועים שאין לעשות ספרים, אלא אדרבה: אין הקץ נגלה עד שיתרבו הספרים בעולם, וכמו שעיסוק בפריה ורביה נועד להעמיד תולדות ולקרב את הקץ, כך ממש היא עשיית ספרים הרבה וגילוי חידושי תורה.

בעל 'הפלא יועץ' זצוק"ל כתב, שעתיד אדם לתת את הדין על שגילו לו מן השמיים חידושי תורה ולא כתבם על ספר, לפי שלא גילו לו אותם אלא על מנת שיכתבם ויהנו מהם הרבים, ומתוך כך יזכה לאותה מעלה עליונה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר בהיזכר דבריו בבית המדרש.

רבינו החיד"א זצוק"ל (בספרו 'דבש לפי', מערכת ח') הוסיף נדבך יקר וכתב, שהאחרונים יכולים לחדש בדורותיהם מה שלא יכלו לחדש הראשונים, והטעם הוא מפני שעדיין לא הגיע זמן נשמת החידוש ההוא להתגלות בעולם עד לאותו הדור ממש.

מרן החתם סופר זצוק"ל כתב על הפסוק: *'אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ'* – "...כי מן השמיים נקבעה עת לכל חפץ, מתי יוציא הלומד חידוש זה וימציא סברה זו לעולם, ואין לעכב את הדבר מעתו.

בעל 'שבט מוסר' זצוק"ל (רבי אליהו הכהן מאיזמיר, פרק כ"ב אות ט"ו) כתב וזה לשונו הקדוש: *'ומה טוב ומה נעים שכל חידוש שיחדש האדם בתורה ואפילו חידוש קטן, להעלותו כרגע על הספר בדיו, למען יעמוד ימים רבים שלא ישכחהו... שאדם שאינו כותב חידושיו בתורה בעבור שהוא קטן בעיניו עתיד לתת דין וחשבון על זה. משום שאומרים לו: בפנקס הסחורות כותב אדם מה שחייבים לו וחייב לאחרים ואפילו עד חצי פרוטה, וכי יותר חביב היה בעיניך חצי פרוטה שכתבת אותה שלא לשכוח לאבדה, מחידוש של תורה אפילו שיהיה קטן?*

ונראה דזהו שאמרו רבותינו ז"ל 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' - ירצה תלמודו דייקא, שמביא בידו כל מה שלמד וחידש שלא שכחו. כיצד? שכתבו! שעל ידי כך אינו נשכח אותו חידוש מן העולם ומוליכו בידו במותו. וזהו גם כן כוונת התנא באבות: 'כל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו' - שהכוונה שכל השוכח דבר אחד ממשנתו דייקא, שהוא משנתו שחידש. וכיצד לא ישכח? יכתוב אותו על ספר, שכל זמן שישכח רואה ויזכור.

ויהיה תועלת גדול מחידוש אפילו קטן לקשר עמו איזה עניין או לבוא להבין עמו עניין גדול, והוא משל לאבנים הקטנות שמשכיבים בבניין אבנים גדולות בין אבן לאבן להעמיד הבניין, ונמצא שהאבנים הקטנות גורמות לקיום הגדולות שלא יפלו ויעמוד כל הבניין הגדול. כך על ידי חידוש קטן נבנה בניין גדול... לכן אין לבזות מלכתוב חידוש אפילו קטן וגם אין לבזות מלשמוע אפילו חידוש קטן שהכל בכלל תורה.' עכ"ל הקדוש.

על כן, אספתי עזות דקדושה להוציא אל האור את מעט רעיוני בדברי התורה הקדושה, ויהי רצון מלפני אדון כל שתהיה גם **עולת העוף הזאת** לריח ניחוח, לרצון ולנחת רוח לפני ריבונו של עולם.

ואודה לנוות ביתי היקרה, סיגלית בת מרים, שתומכת בי בכל ענייניי, יהי רצון שהקב"ה יברך אותה בכל ברכות התורה.

מרדכי אברויה

הוצאה ראשונה: מנחם אב תשפ"ו

MordehayA@Gmail.com 050-7961827

1. אמונה - יחוד קוב"ה ושכינתיה *(כ"ט שבט תשפ"ו)*

בשפת הקבלה והסוד, אחד השמות הקדושים והמרכזיים ביותר בעבודת הייחוד הוא השם המשלב את אותיות שם הוויה (י-ה-ו-ה) עם אותיות שם אדנות (א-ד-נ-י), והוא נכתב כצירוף י-א-ה-ד-ו-נ-ה-י. שילוב זה מייצג את החיבור המושלם בין עולם הרחמים העליון לעולם הדין וההנהגה התחתון, בחינת "ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה". שם הוויה מסמל את האינסוף, את מה שהיה הווה ויהיה מעבר לגבולות הזמן והחומר, בעוד שם אדנות מסמל את מלכותו של השם בעולם הזה, את הדין ואת האופן שבו האדם פוגש את ההשגחה בתוך המציאות המוגבלת. כאשר שני השמות הללו משתלבים זה בזה אות באות, נוצר כוח רוחני של המתקה, שבו הרחמים חודרים אל תוך הדין ומאירים אותו.

על בסיס מבנה קדוש זה, נראה לי לחדש שיש רמז בצרוף של שם הויה עם אדנות שכאר מחלקים אותו כך : יאה-דו-נהי זה מלמד ששילוב זה של הוויה ואדנות מתקבל ומתלבש דווקא אצל אלו ש"נאה להם" שיבכו בבכי ונהי על החטאים שחטאו לפני האלוקים. המילה "נאה כידוע אינה רק אסתטיקה, אלא ביטוי לכך שהדבר יפה לאדם וראוי לו, בחינת "סימן נאה לו" שמעיד על בריאות נשמתו ועל היותה כלי מוכן לקבלת האור. אני סבור כי המילה "דו" שבתוך השם (האותיות ד' ו-ו') מרמזת על בכי כפול: בכי אחד על עצם החטאים והפגמים שנעשו כנגד רצון המלך, והבכי השני, הכואב אולי אף יותר, הוא על הזמן שאבד בלהיות בקרבת השם לפני שחזר בתשובה. זהו צער על השנים והרגעים שבהם הנשמה הייתה יכולה להתענג על זיו השכינה אך בחרה בפירוד ובחשיכה.

החידוש מלמד שכאשר החוזר בתשובה בוכה את ה"דו-נהי" הזה, הוא זוכה לשלב את השמות באופן נפלא שבו שם אדנות מתכסה בפועל בתוך שם הוויה שהוא רחמים. האותיות של שם הוויה, שהן הראשונות והעוטפות בצירוף, הופכות לכסות עבור אותיות הדין של שם אדנות. זהו הביטוי העמוק ביותר למידת "מכסה פשע ועובר על עוון" – החטא והדין (אדנות) אינם נעלמים בדרך של מחיקה טכנית, אלא הם מתעטפים ומתמתקים בתוך הרחמים המוחלטים (הוויה). הבכי על הזמן האבוד והגעגוע לקרבה הם שהופכים את התשובה לכזו ש"נאה" לה להלביש את האדם באור חדש, כך שהדין הופך לחלק מהרמוניה של רחמים, והמרחק שהיה הופך למנוע של קרבה גדולה עוד יותר .

כוחו של בכי כפול זה בא לידי ביטוי מוחשי בדברי חז"ל במסכת בבא מציעא (נ"ט ע"א):

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: מִיּוֹם שֶׁנֶּחְרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, נִנְעֲלוּ שַׁעֲרֵי תְפִילָּה, שֶׁנֶּאֱמַר: "גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי". וְאַף עַל פִּי שֶׁשַּׁעֲרֵי תְפִילָּה נִנְעֲלוּ, שַׁעֲרֵי דְמָעוֹת לֹא נִנְעֲלוּ, שֶׁנֶּאֱמַר: "שִׁמְעָה

תְּפִלָּתִי ה׳ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה, אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ". ניתן לומר כי מי שזוכה לבכות בבכי ה"דו-נהי" המיוחד הזה, פורץ את כל המחיצות והסורגים, שכן הדמעות הללו מחברות את עולם הדין המיוצג בשם אדנות אל עולם הרחמים המיוצג בשם הוויה, ובכך הופכות את התפילה לבלתי ניתנת לחסימה. דוד המלך, מקים עולה של תשובה, מבטא בספר תהילים את שני רבדי הבכי הללו באופן מצמרר. על עצם החטא והפגם בשמירת התורה הוא זועק": פַּלְגֵי מַיִם יָרְדוּ עֵינָי עַל לֹא שָׁמְרוּ תוֹרָתֶךָ "(תהילים קי"ט, קל"ו), בכי המבטא צער עמוק על עצם המעשה והסטייה מדרך השם. אך לצד זאת, הוא מבכה את ריחוקו מהבורא ואת הזמן האבוד בכיסופים עמוקים המבטאים את כאב הניתוק מהקדש": צָמְאָה לְךָ נַפְשִׁי כָּמַהּ לְךָ בְשָׂרִי... כֵּן בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִיךָ לִרְאוֹת עֻזְּךָ וּכְבוֹדֶךָ "(תהילים ס"ג, ב-ג). זהו צער על הקרבה שאבדה, עליה הוא שופך את נפשו בזיכרון מכאיב": הָיְתָה לִּי דִמְעָתִי לֶחֶם יוֹמָם וָלָיְלָה... אֵלֶּה אֶזְכְּרָה וְאֶשְׁפְּכָה עָלַי נַפְשִׁי "(תהילים מ"ב, ד-ה). פסוקים אלו מלמדים אותנו שמעשה הבכייה הכפול הוא הדרך הנאה והשלמה ביותר לאדם כדי שתתקבל תשובתו. שכן דרך אותה דמעה שאינה פוסקת – הן על המעשה והן על הזמן והריחוק שנוצרו – הדינים שעל האדם מומתקים, והוא נמצא עטוף ברחמי שם הוויה המכסים על הכל.

2. יתרו - "וְאֶת תּוֹרֹתָיו" *(כ"ט שבט תשפ"ו)*

"וְאֶת תּוֹרֹתָיו" – מקור הסמכות המשפטית והכרעת סדר הפרשיות

שאלת סדר הפרשיות וכרונולוגיית הגעתו של יתרו אל מחנה ישראל נחשבת לאחת השאלות היסודיות ביותר בפרשנות ספר שמות. במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דעמלק, פרשה א'), אנו מוצאים מחלוקת קוטבית בסוגיה זו: רבי אלעזר המודעי סובר שיתרו הגיע קודם מתן תורה, לאחר ששמע על מלחמת עמלק. לעומתו, רבי יהושע סובר שיתרו הגיע רק לאחר מתן תורה, לאחר ששמע על מתן תורה וקריעת ים סוף. ראייתו המרכזית של התנא הסובר שיתרו הגיע לאחר מתן תורה נשענת על הפסוק המתאר את יתרו מוצא את משה ב"הר האלוהים" (שמות י"ח, ה'), פסוק המעיד לשיטתו על הגעה אל הר שכבר התקדש וניתנה עליו התורה.

מחלוקת תנאים זו עברה כחוט השני בין גדולי המפרשים לאורך הדורות. רבי אברהם אבן עזרא (בפירושו לשמות י"ח, א') נוקט בעמדה נחרצת לפיה יתרו הגיע **קודם מתן תורה** (בחודש השלישי לצאתם ממצרים). לעומתו, הרמב"ן (בפירושו לשמות י"ח, א'), עמל להוכיח ארוכות שיתרו הגיע **רק לאחר מתן תורה** (בשנה הראשונה, סמוך לחודש חשוון). הרמב"ן מסתייע בין היתר בתיאור בפרשת בהעלותך (במדבר י'), ומסביר שיתרו חזר לארצו כדי לגייר את משפחתו, ואז חזר שוב אל מחנה ישראל.

עם זאת, הקושי הגדול על שיטת האבן עזרא – ועל כל הסוברים שהגעת יתרו קדמה למתן תורה – טמון בדברי משה רבנו עצמו ליתרו: "וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו" (שמות י"ח, ט"ז) .**הרמב"ן** מקשה על כך בחריפות נגד האבן עזרא ותוהה: איך יאמר משה "תורותיו" והנה עדיין לא ניתנה תורה ? **האבן עזרא** ,בנסותו ליישב את שיטתו, נאלץ לפרש שמדובר בחוקים שניתנו במרה, או בדינים שכליים שהיו ידועים לאנושות. אך הפשט לדעת הרמב"ן נותר תמוה ללא ההבנה שהתורה כבר ניתנה.

כדי לעמוד על עומק הדברים, יש לפנות להשוואה שערכו חז"ל והמפרשים בין משה לאברהם אבינו. על אברהם מעידה התורה: "וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי" (בראשית כ"ו, ה'). המפרשים שם, כמו רש"י והרמב"ן, מתחבטים באותה שאלה – אילו "תורות" שמר אברהם לפני סיני? התשובה המקובלת היא שאברהם השיג ברוח קודשו את התורה כולה וקיימה עוד לפני שניתנה באופן רשמי.

כאן ברצוני להציע חידוש ודיוק המבחין בין השגתו הפרטית של אברהם לבין הנהגתו המשפטית של משה, ובכך להוכיח שהדיון עם יתרו חייב היה להתקיים לאחר מתן תורה.

ההתבוננות בלשון הכתוב מגלה שינוי דק אך קריטי: אצל אברהם נאמר "תורותָי" (בגוף ראשון, המבטא שייכות ישירה לקב"ה), ואילו אצל משה נאמר "תורותָיו" (בגוף שלישי, המבטא שייכות לאלוהים כריבון חיצוני). שינוי זה אינו מקרי; לפני מתן תורה, התורה הייתה בבחינת "בת יחידה" הגנוזה בבית המלך. אברהם אבינו, כצדיק יחיד, דבק בבורא וקיים את מצוותיו מתוך השגה רוחנית פנימית של תוכן המצווה. עבורו, התורה הייתה "תורותיי" – קניינו הפרטי של הבורא שהוא זכה להציץ בו ולהתחבר אליו.

אולם משה רבנו, בשיחתו עם יתרו, אינו עוסק בדבקות אישית אלא בכינון מערכת משפט לאומית ומחייבת. בדיון הפרקטי על שפיטת העם, השאלה אינה רק מהו תוכן החוק, אלא מהו מקור הסמכות שלו. משה משתמש בלשון "תורותָיו" כדי להודיע ליתרו ולעם ישראל שסיבת החיוב אינה טמונה בחוכמתו של משה או ביופי המוסרי של הדין, אלא בעובדה שאלו חוקי הריבון – "האלוהים". משה רבנו, בענוותו וביושרתו, מבצע כאן פעולה של "פירגון" והחזרת זכויות היוצרים למקורן, אך עושה זאת מתוך צורך משפטי חיוני: להבהיר שמעתה התורה היא חוק מחייב. זהו היישום המעשי של הכלל: "אל תסתכל על גודל המצווה, אלא על גודל המצַווה". השימוש בלשון נסתר ("תורותיו") מעיד שהתורה כבר נמסרה מידי הקב"ה לידי ישראל, והפכה לישות משפטית שכבר התפרסמה ונודעה וקיימת ואובייקטיבית שסמכותה נובעת מהמצווה העליון.

דיוק זה מהווה הוכחה ניצחת לשיטה שיתרו הגיע לאחר מתן תורה. שכן רק לאחר המעמד הרשמי בסיני, שבו נאמר "נעשה ונשמע", הפכה התורה מ"שעשועים" אלוקיים גנוזים ("תורותיי") למערכת חוקים מחייבת המופקדת בידי מערכת המשפט האנושית ("תורותיו").

3. פרשת מקץ - וַיָּכִינוּ אֶת הַמִּנְחָה *(כ"ט כסלו תשפ"ו)*

בפרשת מקץ, התורה מתארת את הכנותיהם של האחים לקראת פגישתם הגורלית והמתוחה עם יוסף בביתו" :**וַיָּכִינוּ אֶת הַמִּנְחָה עַד בּוֹא יוֹסֵף בַּצָּהֳרָיִם, כִּי שָׁמְעוּ כִּי שָׁם יֹאכְלוּ לָחֶם" (בראשית מ"ג, כ"ה)** .על פי פשוטם של דברים, כפי שמסבירים המפרשים ובראשם **רש"י והרמב"ן** ,המנחה המוזכרת כאן היא אותו דורון פיזי ששלח יעקב אבינו ביד בניו כדי לפייס את "אדוני הארץ". מדובר באותן מתנות המפורטות כמה פסוקים קודם לכן: "מִזִּמְרַת הָאָרֶץ... מְעַט צֳרִי וּמְעַט דְּבַשׁ נְכֹאת וָלֹט בָּטְנִים וּשְׁקֵדִים) "**בראשית מ"ג, י"א** .(לפי קו זה, האחים טרחו בסידור הדורון, בייפויו ובהכנתו להגשה מכובדת ליוסף מיד עם כניסתו לבית.

עם זאת, כאשר מתבוננים בלשון המקרא, עולה תמיהה פרשנית לא מבוטלת. ראשית, האם סידור פירות ומתנה דורש זמן כה ממושך ומאמץ כה ניכר, עד שהתורה נאלצת להדגיש כי האחים עסקו בכך ללא הרף "עד בוא יוסף בצהריים"? שנית, יש להבין מהו הקשר המהותי שמוצאת התורה לציין בין הכנת המנחה לבין הידיעה ש"שם יאכלו לחם" – מדוע הסעודה העתידית היא הסיבה להכנת המנחה דווקא עכשיו?

ונראה לי לחדש ולהציע בדרך הרמז, כי המילה "מנחה" המופיעה כאן אינה מתייחסת רק לדורון הפיזי ולמתנות הארץ, אלא למצווה רוחנית של תפילת המנחה .האחים, בניו של יעקב, היו אמונים על מסורת אבותיהם והקפידו על סדרי התפילה עוד בטרם ניתנה תורה, כפי שחז"ל מלמדים ב**מדרש (בראשית רבה ס"ח, ו')** שיצחק אבינו הוא שתיקן את תפילת המנחה. כאשר הובאו האחים לבית יוסף והתבשרו כי הם עומדים לסעוד בצהריים, הם ניצבו בפני דאגה דתית משמעותית. הרי ידועה ההלכה, ששורשיה קדומים וסוכמו לימים ב**שולחן ערוך (אורח חיים, סימן רל"ב, סעיף ב')** ,האוסרת על אדם להיכנס לסעודה גדולה וקבועה ("אכילת לחם") סמוך לזמן מנחה, בטרם יקיים את חובת התפילה, שמא ימשך בסעודתו וישכח להתפלל.

לפיכך, ברגע ש"שמעו כי שם יאכלו לחם", הבינו האחים שעליהם להזדרז. הם ניצלו את זמן ההמתנה המתוח בבית יוסף כדי להתפלל "מנחה גדולה" – תפילה שזומנה מתחיל מיד לאחר חצות היום, עם תחילת נטיית השמש (זמן "הצהריים").

פירוש זה מאיר באור חדש ויפה את דמותם של האחים ברגעיהם הקשים. "ויכינו את המנחה" אינו רק סידור טכני של סלים ושקים, אלא הכנה נפשית ועמידה לפני קונו. במקום לשקוע בחרדה ובפחד מפני השליט המצרי, הם בחרו להכין את "המנחה" הרוחנית שלהם, ולהבטיח שהנאת הסעודה והמפגש המשפחתי לא יבואו על חשבון מחויבותם לקדוש ברוך הוא. הם לא נכנסו לאכול עד שווידאו כי תפילתם שגורה בפיהם, ובכך הפכו את הבית המצרי לחלל של תפילה ודבקות במסורת האבות.

4. פרשת בשלח - עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי יהוה הוֹצִיא וכ"ו *(י"ג שבט תשפ"ו)*

בפרשת בשלח, בעיצומה של תלונת בני ישראל על הרעב במדבר, אנו פוגשים הבטחה אלוקית כפולה המלווה בהצהרה על "ידיעת השם". משה ואהרון אומרים לעם": **עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי יהוה הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות ט"ז, ו')** ,ובהמשך מבטיח הקדוש ברוך הוא : **"בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם, וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יהוה אֱלֹהֵיכֶם" (שמות ט"ז, י"ב)**.

פסוקים אלו מעוררים תמיהה עצומה: וכי בני ישראל, שראו במו עיניהם עשר מכות משנות סדרי עולם, את קריעת ים סוף ואת טביעת המצרים, עדיין לא ידעו כי יהוה הוא שהוציאם ממצרים? מה מתחדש באכילת השלו והמן שטרם נודע להם במעמד היציאה המופלא ובעמוד הענן והאש? הרי הידיעה הזו אמורה הייתה להיות חקוקה בלבם כבר מזמן.

ונראה לי לחדש ולהסביר, כי המפתח להבנת עניין זה טמון בשינוי ההנהגה בין מידת הדין למידת הרחמים .בתחילת שליחותו של משה רבנו, משיב לו הקדוש ברוך הוא על תמיהותיו במילים המכוננות": **וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יהוה. וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי, וּשְׁמִי יהוה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם" (שמות ו', ב'-ג')** .כידוע, השם "אלוהים" מייצג את מידת הדין והאדנות, בעוד שם יהוה מייצג את מידת הרחמים המוחלטת, המשנה את סדרי הטבע לטובת ישראל.

עד אותה שעה במדבר, בני ישראל הכירו את ה' בעיקר דרך הנהגה של "יד חזקה וזרוע נטויה" – הנהגה של אדנות ודין שנועדה לשבור את האויב המצרי ולהענישו. זו הייתה ידיעה שנבעה מתוך יראת רוממות אל מול כוחו האדיר של הבורא. אולם, הקדוש ברוך הוא רצה שעם ישראל ישיג קומה נוספת ונעלה יותר בידיעת השם: את ההכרה המוחלטת בכך שהוא אביהם הרחמן הדואג לצרכיהם הקיומיים, הקטנים והגדולים, בכל יום ויום.

כאשר משה אומר "ערב וידעתם כי יהוה הוציא אתכם", הוא מבקש לומר שדווקא דרך הדאגה לאוכל – בשר השלו והלחם מן השמים – יבינו ישראל שההנהגה האלוקית אינה רק של ריבון ומפקד המנהיג את עבדיו בכוח (אדנות), אלא של יהוה, מקור הרחמים והחסד. בדאגתו של השם למזונם וסיפוק רעבונם, הוא מוכיח להם שהוצאתם ממצרים לא הייתה רק פעולה פוליטית חד-פעמית של שחרור עבדים, אלא כניסה להנהגה תמידית שמחליפה פנים מדין לרחמים, כפי שהבטיח ה' למשה: "אני יהוה."

זוהי המשמעות העמוקה של הצהרת הכתוב" :**וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יהוה אֱלֹהֵיכֶם** ."השילוב בין השמות מלמד שדווקא מתוך השובע והדאגה לצרכיהם, הם יזכו להשיג את השם המפורש – שם יהוה – שמעיד על הנהגה שמעל הטבע ומעל מידת הדין. הידיעה המוחלטת הזו מתרחשת לא רק ברעמים וברעש של המכות הגדולות, אלא דווקא בשקט המופלא של ירידת המן. שם, במדבר השומם, הם מגלים ששם יהוה, שלא נודע במלואו אפילו לאבות האומה, מתגלה אליהם כעת דרך חסד גמור ודאגה אבהית של "לחם אבירים" היורד בכל בוקר מחדש.

5. פרשת ויגש - וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חֲמִשָּׁה אֲנָשִׁים *(י"ג שבט תשפ"ו)*

בפרשת ויגש, כאשר יוסף נערך להציג את בני משפחתו לפני פרעה מלך מצרים ולבסס את מעמדם בארץ גושן, נאמר בתורה" :**וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חֲמִשָּׁה אֲנָשִׁים וַיַּצִּגֵם לִפְנֵי פַרְעֹה" (בראשית מ"ז, ב')** .חז"ל והמפרשים דנים רבות בשאלה מדוע נבחרו דווקא חמישה אחים, ומי היו אותם אנשים שנבחרו למשימה הדיפלומטית הגורלית הזו .**רש"י** ,בהסתמכו על הגמרא) **מסכת בבא קמא צ"ב, א** ,('מסביר שיוסף בחר בכוונה את האחים ה"חלשים" ביותר למראה – אלו שלא נראו כגיבורי מלחמה – כדי שפרעה לא יתפתה לגייסם לצבאו ויוציאם מעבודת השם ומבית אביהם.

אולם, מעבר לסיבה הטקטית של חזותם החיצונית, עולה שאלה עמוקה יותר: האם ישנו רמז פנימי בתורה המבאר את בחירתם של האחים הספציפיים הללו, ומדוע עמד המספר דווקא על חמישה?

ונראה לי לחדש ולהציע בדרך הרמז, כי זהותם של חמשת האחים הללו רמוזה בראשי התיבות של שמותם, המעידים כאלף עדים על תכלית התייצבותם מול המלך .על פי המסורת המובאת במדרש) **ספרי על ספר דברים, פיסקה שנ"ד** ,(האחים שהוצגו לפרעה היו :**ר**אובן ,**ש**מעון ,**ל**וי ,**י**ששכר ו**ב**נימין. כאשר אנו מתבוננים בראשי התיבות של שמותיהם –**ר' ש' ל' י' ב** – 'אנו מגלים את הצירוף המפעים" :**יָרַשׁ לֵב**."

רמז זה טומן בחובו את כל סוד הצלחתם של האחים באותה פגישה. יוסף ידע כי כדי לקבל מפרעה את ארץ גושן ולשמור על עצמאותם הרוחנית של בני ישראל במצרים, אין צורך בכוח פיזי או במפגן צבאי של עוצמה, אלא ביכולת "לרשת את לבו" של המלך – לגרום לו להרגיש קרבה וחמלה כלפיהם. הבחירה באחים אלו מרמזת כי מטרת המפגש הייתה לפעול על רגש החסד והרצון של פרעה, כך שיעניק להם את נחלתם מתוך רצון טוב וחיבור נפשי עמוק.

יתרה מכך, יש להבין מדוע בחר יוסף להציג דווקא **חמישה** אחים. מלבד הרמז של "ירש לב", המספר חמש משמש ככוח רוחני המגן מפני עין הרע. יוסף הצדיק, שהיה "בן פורת עלי עין", ידע היטב כי עמידה של משפחה שלמה ומאוחדת, גיבורים ובני מלכים, לפני פרעה בשיא כוחו, עלולה לעורר קנאה ועין הרע מצד החרטומים והמלך עצמו. לכן, הוא בחר בחמישה אחים – כנגד חמש אצבעות היד המבטלות את עין הרע – ובכך יצר סביבם הגנה רוחנית שאיפשרה להם להופיע לפני פרעה מבלי להיפגע.

הצירוף **"יָרַשׁ לֵב "**בתוך מסגרת של חמישה אחים מבטא את העובדה שהם ייצגו את תמצית המשפחה כולה. בכוח האחדות ובכוח השמירה מעין הרע, הם זכו לנחלה בתוך מצרים מבלי להיטמע בה. יוסף בחר באחים שראשי התיבות שלהם חותמים את ההבטחה שפרעה לא רק יאשר את ישיבתם, אלא שארץ מצרים כולה תפתח את לבה בפניהם ותכיר בזכותם לשבת "במיטב הארץ", כפי שאכן קרה כאשר אמר פרעה ליוסף: "בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ) "**בראשית מ"ז, ו** .('זהו הכוח של "ירושת הלב" – היכולת להפוך את הגלות למקום של התיישבות מכובדת בזכות חן, חסד אלוקי ושמירה רוחנית עליונה.

6. פרשת וילך - גאולה בפורים תשפ"ו *(ג' אדר תשפ"ו)*

סוֹד הַהֵן: מִסְּפֵק מֹשֶׁה וְעַד לְמַעֲשֶׂה הָאָמָּן שֶׁל גְּאֻלַּת תַּשְׁפַּ"ו

בשורש הווייתנו כעם עומדת המילה הקטנה "הן", שהיא הציר עליו נעה ההיסטוריה הישראלית כולה בין תהומות הגלות לפסגות הגאולה. תחילתו של המהלך המכריע הזה נעוצה בשיח שבין משה רבנו לקדוש ברוך הוא במעמד הסנה. שם, ברגע של חולשה אל מול כובד השליחות, הטיח משה רבנו את המשפט הנורא" :**וְהֵן** לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ ה'" (שמות ד', א'). משה רבנו, בנבואתו הצופייה, זיהה את הסדק שעתיד להיפער בלב האומה בתוך חושך הגלויות, והשתמש במילה "הן" כקביעת עובדה מוגמרת של ייאוש וחוסר אמונה.

על כך מובא במדרש (דברים רבה ט', ו') שהקדוש ברוך הוא הקפיד על משה כביכול "מידה כנגד מידה"; הוא אמר לו: אתה אמרת על בניי 'הן לא יאמינו', ולפיכך אף אני אומר לך" **הֵן** קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת" (דברים ל"א, י"ד). המדרש שם מוסיף דימוי נוקב על משה ששואל את הקב"ה: "ריבונו של עולם, ב'הן' שיבחתי אותך – שנאמר: הֵן לַה' אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמָיִם', וב'הן' אתה גוזר עלי מיתה?". והשיב לו הקב"ה, שזהו בבחינת" **שכן רע** – "שרואה רק את הנכנסות (את הדברים שבאים אליו) ולא רואה את ההוצאות (את הדברים שהוא מוציא מפיו). הפקפוק שהוציא משה מפיו במילה "הן" חזר אליו כגזירת מיתה המונעת ממנו את הכניסה לארץ, שכן נראה לי לחדש שמנהיג אינו יכול להכניס את עמו למדרגת הגאולה כאשר ה"הן" שלהם עודנו פגום ומוכתם בספק דרך מבטו.

אולם, שורשו של ה"הן" הזה עמוק עוד יותר, והוא מגיע עד לברית בין הבתרים. שם הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו: "וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ **דָּן** אָנֹכִי" (בראשית ט"ו, י"ד). כאן נראה לי לומר דבר נפלא: המילה **דָּן** היא בגימטריה **הֵן** (54 ועוד הכולל). רש"י שם מדייק בלשונו: "'וגם' – לרבות ארבע מלכיות, שאף הן כלות על ששיעבדו את ישראל". כאן טמון לדעתי סוד אדיר: ה"הן" ששימש את משה לביטוי של חולשה, הוא למעשה הכוח שבו הקב"ה "דן" ומכלה את האויבים. כאשר ישראל מתקנים את ה"הן" שלהם, הקב"ה מפעיל את ה"דן" (שהוא ה"הן" הקדוש) שלו כנגד ארבע המלכויות. הדין של הגויים תלוי ישירות בתיקון האמונה של ישראל.

כאן נכנס מעשה האומנות הנשגב של הגאולה במגילת אסתר. המקרא מעיד על מרדכי היהודי בביטוי ייחודי: "וַיְהִי **אֹמֵן** אֶת הֲדַסָּה" (אסתר ב', ז'). נראה לי לחדש שמרדכי לא היה רק מחנך, אלא אומן במובן של מלאכת מחשבת, מקצוען המאחד חומרים גולמיים ומפורדים לכדי יצירת מופת אחת. הוא זיהה שבעומק הגלות הפרסית, המן (שהוא היפוך אותיות **אָמֵן**) מנסה לנצל את ה"הן" הישן של משה ("הן לא יאמינו") כדי להוכיח שהעם מפוזר ומפורד מאמונתו. מרדכי, ב"מעשה אומן", פועל לתיקון שורשי של המילה "הן". נראה לי לומר שהוא נטל את אותה תיבה של פקפוק שלקח משה, ושיבץ אותה מחדש בתוך המושג **אֱמוּ-נָה** . האמונה, לפי מה שנראה לי לומר, היא חיבור יצוק שבין **אִמּוֹ** (השכינה הקדושה, "אמא עילאה", שהתלבשה בדמותה של "הדסה") לבין **הַהֵן** המחודש של עם ישראל. מרדכי שידך וחיבר את ההסכמה המוחלטת של העם עם נוכחות השכינה, ובכך יצר את הצירוף **אָמֵן-וָהּ** –חיבור ה"אמן" (האמונה) שלנו לאותיות ו-ה משם הוי"ה, השוכנות עימנו בתוך הגלות.

שיאו של תיקון זה התחולל בפורים, עליו אמרו חז"ל (שבת פח, א) ש"הדור קבלוה בימי אחשורוש". בסיני הייתה קבלה בכפייה של "כפה עליהם הר כגיגית", אך בשושן חזרו ישראל

וקיבלו עליהם את התורה והאמונה מרצון גמור. זהו הרגע שבו ה"הן" של משה נרפא לחלוטין. האמונה שנוצרה במעשה האומנות של מרדכי הפכה לקבלה חופשית, וזוהי הדרגה שבה ה"הן" של ישראל מפעיל את ה"דן" (הן) האלוקי על הגויים. נראה לי לומר שיש כאן חוט היסטורי מצמרר שנמתח עד ימינו: אותה הוצאה להורג של עשרת בני המן מהדהדת לאורך הדורות. ב-16 באוקטובר 1946, יום אחד בלבד לאחר שמחת תורה ה'תש"ז, הוצאו להורג בתלייה עשרת פושעי המלחמה הנאצים במשפטי נירנברג. אחד מהם, יוליוס שטרייכר ימ"ש, צעק רגע לפני תלייתו: "פורים 1946!". הוא זיהה בחוש את מה שאנו לומדים כאן – שה"הן" של ישראל, כאשר הוא מתעורר, מכלה את זרע עמלק.

החיבור המדהים הזה מגיע לשיאו הכואב והמרומם בדורנו אנו. פלישת החמאס האכזרית התרחשה ביום שמחת תורה – היום שבו אנו מסיימים את ה"הן" של משה (בסוף פרשת וזאת הברכה) ומתחילים מחדש. המלחמה שנכפתה עלינו היא מלחמת" **הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם** ." נראה לי לחדש שדווקא מתוך השבר הנורא של אותו יום, התעורר ה"לביא" הישראלי, שהוא ה"לב-יה", הבן של הלביאה-השכינה שיוצא להגן על כבוד אביו. חז"ל מפרשים את הכתוב "לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף" על כוחה של קריאת שמע (במדבר רבה כ', כ') – ואנו רואים בעינינו איך עם ישראל "טורף" מצוות, ואיך יהודים קמים פתאום "כלביא" מתוך הסתר הפנים, עוטפים עצמם בטלית בכותל או זועקים "שמע ישראל" בחזית.

והנה, בתוך התהליך הזה שאיש לא יכול היה להאמין לו קודם לכן, זכינו לראות נס גלוי: שנתיים בדיוק לאחר מכן, שוב בשמחת תורה, חל תהליך שבו שוחררו עשרות השבויים החיים האחרונים – מהלך שלא היה יאומן במובן של "הן לא יאמינו". זהו התיקון הסופי של ה"הן": המעבר מהייאוש של משה לאמונה של מרדכי, המפעילה את ה"דן" על הגויים.

מכאן מתקיימת מאליה התוצאה המובטחת בישעיהו" :**הֵן** גּוֹיִם כְּמַר מִדְּלִי ...**הֵן** אִיִּים כַּדַּק יִטּוֹל" (ישעיהו מ', ט"ו). ברגע שישראל קובעים את ה"הן" של האמונה, כל כוחם של הגויים, שנראה כמעצמה דורסנית, מתגלה כאפסות גמורה. הם נהפכים ל"מר מדלי" – אותה טיפה חסרת משמעות שנוטפת מן הדלי ואין לה משקל. ה"הן" הישראלי (55) מבטל את ה"הן" המדומה של ארבע המלכויות.

אנו עומדים כעת בנקודת השיא, ערב פורים של שנת תשפ"ו. המציאות שוב מציבה אותנו אל מול פרס המאיימת להשמיד ולהרוג, ואל מול מעצמות אדום המתכתשות עימה. אך עלינו לדעת שזהו שלב הסיום של ההבטחה לאברהם אבינו: "וגם את הגוי אשר יעבודו **דָּן** אָנֹכִי". ה"דן" הזה, שהוא ה"הן" של הגאולה וגם גימטריה שלו, עומד לכלות את ארבע המלכויות ובראשן פרס. האומן הגדול של ההיסטוריה כבר חיבר את ה"אמו" עם ה"הן", והוכיח

במלחמות דורנו שישראל הם עם של מאמינים בני מאמינים. נראה לי לחדש שכאשר נשלים את קבלת התורה והאמונה מרצון, מתוך ה"הן" של הלביא הישראלי שהתעורר באותו שמחת תורה, נזכה לראות בנפילת פרס ובביטול כל הגויים ל"מר מדלי". אז יתקיים בנו במלואו "**הֵן** גָּאַלְתִּי אֶתְכֶם אַחֲרִית כְּרֵאשִׁית", ותפרוץ שאגת הגאולה של מלך המשיח במהרה בימינו אמן.

7. פרשת מקץ - וְשִׁבְרוּ־לָנוּ מִשָּׁם *(ו' אדר תשפ"ו)*

בפרשתנו נפתח הפרק הדרמטי ביותר בתולדות השבטים: הרעב הגדול שפקד את העולם העתיק הגיע גם לביתו של יעקב אבינו בכנען. על פני השטח, נדמה שמדובר בסיפור הישרדות גשמי – משפחה הנאבקת במחסור ויורדת למצרים, "מחסן התבואה" העולמי, כדי להביא שבר לביתה. אולם, מבט מעמיק בכתובים חושף שמתחת למעטה קניית האוכל מתרחשת דרמה רוחנית של תיקון, חיפוש וערבות הדדית, שנועדה להציל לא רק את גופם של השבטים, אלא את נצחיותם.

נראה לי לחדש שתחילת העלילה אינה ברעב פיזי כפשוטו. לא ייתכן שצדיק עליון כיעקב, עמוד העולם, ירעב ללחם והקב"ה לא ימציא לו מזונו בדרך נס. הראיה הניצחת לכך נמצאת בדברי יעקב לבניו" :**וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִּתְרָאוּ** "(בראשית מ"ב, א'). לפי המדרש, יעקב הזהירם שלא יפגינו שובע בפני בני עשיו וישמעאל. אך בעומק הדברים, נראה לי לומר שיעקב כיוון בדבריו למימד הנצח; הוא תהה בפניהם: "איך תתראו ותיראו לפני בית דין של מעלה?". יעקב הבין שכל עוד חטא המכירה / האחריות להיעלמו של יוסף רובץ על מצפונם כפצע מדמם, והם יושבים בשלווה ובשובע בארץ כנען בזמן שהעולם כולו רועש, אין להם פתחון פה מול ריבונו של עולם.

מיד לאחר מכן אומר יעקב פסוק טעון ברמזים" :**הִנֵּה שָׁמַעְתִּי כִּי יֶשׁ שֶׁבֶר בְּמִצְרָיִם, רְדוּ שָׁמָּה וְשִׁבְרוּ לָנוּ מִשָּׁם וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת** "(מ"ב, ב'). למה לא כותבת התורה רק: יש אוכל במצרים לכו והביאו אוכל. וכי האחים לא ידעו שיש אוכל במצרים? וכי יעקב הוא היחיד שמאזין לחדשות העולם? אלא נראה לי לחדש, שביעקב נצנצה רוח הקודש והוא שמע "שמיעה" שאינה שייכת לאוזן הגשמית. הוא לא שמע על תבואה, אלא שמע ש**השבר שלו** –אותו חלק שבור מחייו, יוסף בנו – נמצא פיזית ורוחנית במצרים. המילה "שבר" מגדירה כאן את מצב המשפחה: יוסף הוא ה"שבר" שנתלש מהגוף השלם של בני ישראל.

יעקב אומר להם: "רדו שמה ושיברו לנו משם" – לכו למצרים ותשברו את הצער והמצוקה של המשפחה, או לחילופין, תחזירו את החלק השבור שלנו משם אלינו. ומהי התכלית "? **וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת"**. נראה לי לחדש שאין הכוונה כאן לחיים ומיתה בעולם הזה כתוצאה מרעב, שהרי יעקב כבר אמר "למה תתראו" והיה להם אוכל. הכוונה היא לחיי העולם הבא! יעקב ידע את ההבטחה שאם מיטתו תישאר שלמה – כלומר, שכל 12 בניו יהיו צדיקים ומאוחדים – הוא לא יראה פני גיהינום. "ונחיה ולא נמות" פירושו: אם נשיב את השבר וננקה את חטא המכירה, נזכה לחיות בחיי הנצח ולא נמות בעוון זה לפני בית דין של מעלה.

האחים קלטו את המסר הסמוי של אביהם; הם הבינו שהירידה למצרים היא משימת כפרה וחיפוש. לכן הם נכנסו בעשרה שערים שונים, כפי שמתאר רש"י על הפסוק **"וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִשְׁבֹּר בְּתוֹךְ הַבָּאִים** "(מ"ב, ה'), כדי לסרוק כל פינה במצרים במטרה לאתר את האח האבוד. כשהם נעמדים מול יוסף, הם מניפים את "הדגל" שנועד לסמן לשליט (שבו הם חושדים ברוח קודשם) את תכלית ביקורם: **"שְׁנֵים עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ... וְהָאֶחָד אֵינֶנּוּ** "(מ"ב, י"ג). נראה לי לחדש שהצהרה זו נועדה לאותת: "באנו לעשות תשובה, אנחנו מכירים ביוסף כחלק מאיתנו."

נראה לי לומר שברגע שיוסף זיהה את ה"איתות" הזה, הוא הבין שהאחים הגיעו לזקק את נשמתם. בנקודה זו דברינו מתחברים לדברי **האור החיים הקדוש** (מ"ב, ז'), הכותב שיוסף **"נתכוון להסיר מהם העוון בייסורים** ."יוסף לוקח על עצמו את תפקיד המייסר ומארגן להם סדנת תשובה מואצת – טרטורים, האשמות ומאסר – הכל כדי לנקות אותם לקראת אותו עולם הבא שעליו דיבר יעקב. הבכי של יוסף המלווה את התהליך הוא עדות לכך שהוא סובל איתם, אך הוא יודע שהזיכוך הכרחי כדי שהשבר יתאחה באמת.

השיא המופלא של כל מסע התיקון הזה מגיע ברגע המפגש בין יעקב ליוסף. נאמר על יוסף " **וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לִקְרַאת יִשְׂרָאֵל אָבִיו** " (מ"ו, כ"ט). חז"ל מלמדים שיעקב אבינו קרא באותו רגע קריאת שמע. נראה לי לומר שביעקב התחברו כל הנקודות: "למה תתראו", "השבר במצרים" וההבטחה על העולם הבא.

כשיעקב קורא "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", הוא בעצם מכריז ברוח הקודש: "שמע ישראל (יעקב), כעת כשהשבר חזר ממצרים, כששוב שנים-עשר שבטי יה עומדים יחד באחווה לאחר זיכוך וייסורי תשובה – רק כעת שמו של הקב"ה מתייחד בעולם כאחד". קריאת שמע הייתה החותמת הסופית לכך שהמיטה שלמה, החטא נמחק, והמשפחה כולה זכתה ל"ונחיה ולא נמות" – לחיים של נצח באחדות מוחלטת.

8. אמונה - מלחמת גוג ומגוג *(י' שבט תשפ"ו)*

מבצר הדעת והגג: המערכת הגלובלית באחרית הימים בראי המחשבה היהודית

מבוא: מעבר למלחמה הגשמית – המערכה על התודעה

הנבואה המרעידה בספר יחזקאל (פרקים ל"ח-ל"ט) על גוג מארץ המגוג נתפסת לרוב בציבור הרחב כתיאור של קרב צבאי גרידא. אולם, חכמי הסוד והמחשבה היהודית חושפים רובד עמוק ומפחיד הרבה יותר. לפי גישתם, "גוג" אינו רק מלך או מצביא בשר ודם, אלא קוד מערכתי של סדר עולמי המבקש לאטום את המציאות בפני האור האלוקי. זוהי מערכה כוללת של מערכת מול אדם, של אחידות מול ייחודיות, ושל שלטון טכנוקרטי המבקש להחליף את ההשגחה האלוקית.

א. פילוסופיית ה"גג": המערכת הסגורה של גוג

המפתח הלשוני להבנת המהות של גוג טמון בשמו הנגזר מהמילה "גג". כפי שמסביר המהר"ל מפראג (נר מצווה), הגג הוא האלמנט הסוגר את הבית מלמעלה ומפריד בינו לבין השמים, ובכך הוא מייצג את שיא הגאווה וההסתמכות על כוח אנושי המנתק עצמו מהעליונים. גוג מייצג תפיסת עולם "גגית" – המאמינה שהטבע והכוח האנושי הם התקרה הסופית של הקיום.

זוהי חברה שהגיעה לשיא פיתוחה החומרי (70 אומות, כנגד 70 בגימטריה של "גוג ומגוג", כפי שמופיע בבעל הטורים על התורה) ומנסה ליצור מציאות הרמטית שבה אין מקום להשגחה. המלבי"ם (בפירושו ליחזקאל) מדגיש כי גוג יאסוף את כל הלאומים תחת הנהגה אחת סגורה. בעידן המודרני, הגלובליזם הוא הביטוי המובהק ל"גג" הזה: ארגוני גג עולמיים פועלים בדיוק לפי המנגנון הזה – פריסת רשת של חוקים ומערכות ניטור על כלל האנושות, כדי להבטיח ששום פרט או אומה לא יוכלו לחרוג מהסדר המערכתי המתוכנן.

ב. בוני המגדל המודרניים: האדריכלות של "הסדר העולמי החדש"

בחיבורו של ה**"כלי יקר" (בראשית י"א, א')**, מובא קישור נועז בין גוג לבין בוני מגדל בבל. שניהם חולקים את אותו חזון: "ונעשה לנו שם". בוני המגדל לא שאפו לשלום, אלא לריכוז כוח טוטאלי; "שפה אחת ודברים אחדים" פירושם ביטול האינדיבידואליות והכפפת כל המחשבות למרכז שליטה אחד.

בעידן המודרני, מדובר באליטות טכנוקרטיות השואפות לנהל את משאבי העולם ואת בני האדם עצמם כנכסים בתוך "מגדל" ניהולי עצום. זהו הניסיון להחליף את הריבונות האלוקית

בריבונות של מנגנון אנושי שבו הכל צפוי, מדיד ונשלט, בדומה למניעי דור הפלגה המבקשים "לעשות מלחמה" כנגד ההנהגה העליונה.

ג. חשיפת "הבונים": המאבק בחידוש העולם

רבי נתן מברסלב, ב"ליקוטי הלכות" (הלכות בית הכנסת ו', ה'), מצביע על ארגון ה"בונים החופשיים" (ביידיש: פריי מויערער) כגלגול המודרני של בוני המגדל. המכניקה של הכפירה שלהם נעוצה בשלילת המושג "חידוש העולם". עבורם, העולם הוא מכונה קבועה וקדמונית שניתן לעצב מחדש לפי רצון ה"אדריכל" האנושי.

הם חותרים לביטול המוסר האלוקי והחלפתו בערכים מלאכותיים, ובניית "בנייני דעות רעות" המבקשים לבודד את האדם מאמונתו. רבי נתן מזהיר כי הם מכניסים את האדם לתוך מערכת של תאוות ושליטה חומרית, במטרה להגיע למצב שבו חלילה "לא ייזכר שם ה' עוד" בתוך המנגנון הטכני של העולם.

ד. משנת הגר"א: המערכה על הטכנולוגיה ומשיח בן יוסף

הגאון מוילנה, בספרו "קול התור" (פרק ב'), חושף את האסטרטגיה הקבלית של אחרית הימים דרך המושג של משיח בן יוסף. בניגוד למשיח בן דוד העוסק ברוח, משיח בן יוסף הוא הכוח הפועל בתיקון עולם החומר – במדע, בצבא ובכלכלה.

הגר"א לימד כי כל הגילויים המדעיים והטכנולוגיים של אחרית הימים הם "ניצוצות של קדושה" שנועדו במקורם לשמש את משיח בן יוסף להכנת העולם לגאולה. אולם, הוא מזהיר באזהרה חמורה כי אם לא נשתמש בטכנולוגיה זו לקדושה, ה"סטרא אחרא" (גוג והבונים) תקדים ותשתמש בהן לבניית המגדל שלהם. במונחים של ימינו, גוג רואה בבינה המלאכותית (AI) את ה"גג" האולטימטיבי – אינטליגנציה ללא נשמה המנסה לחקות את הבורא. הסכנה הגדולה ביותר, לפי הגר"א, היא ה"ערב רב" שיתלבש בתוך המנהיגות של ישראל וינסה להפוך את הקדושה היהודית לעוד "לבנה" במגדל הגלובלי.

ה. המלחמה על הדעת: הזיכוך הסופי

בעל ה"לשם" (רבי שלמה אלישיב, בספרו "לשם שבו ואחלמה - הדע"ה") מדגיש שמלחמת גוג ומגוג היא בראש ובראשונה מלחמה על הדעת. גוג מגיע לירושלים – מקום ה"חיבור" בין שמיים לארץ – כדי לנתק את החיבור הזה סופית.

המערכת תהיה כה חזקה ומתוחכמת, עד שיהיה נדמה שאין מנוס ממנה. זהו "הסתר הפנים" הדיגיטלי שתיאר גם רבי נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ד) כ"סערת הכפירה" שתשטוף את העולם. הטכנולוגיה משמשת כאן כנשק לייצור אשליה של שליטה אבסולוטית כדי לייאש את המאמין. אך הניצחון לא יבוא בזכות טכנולוגיה חזקה יותר, אלא בזכות שבירת ה"גג" המחשבתי – ההכרה שכל המערכת הממוחשבת הזו היא רק "קליפה" ריקה מול האור האינסופי של הבורא.

סיכום: שבירת המבצר

הנבואה מסתיימת במילים: "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים" (יחזקאל ל"ח, כ"ג). גוג והמגדל הטכנולוגי שבנו "הבונים" יקרסו ברגע אחד של גילוי אלוקי שיחשוף את אפסיותם.

המאבק של ימינו הוא הסירוב להפוך ל"לבנה" או ל"נתון סטטיסטי" בתוך המגדל הדיגיטלי של האליטות הגלובליות. כפי שלימד הגר"א, הדרך לניצחון היא החזרת המפתחות לידיים הנכונות: הבנה שהטכנולוגיה היא רק כלי, והריבונות האמיתית שייכת למי ש"מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". גוג ומגוג בונים את המערכת; ישראל, בכוח האמונה בחידוש העולם, הם אלו שפורצים את הגג.

9. כי תשא – אותיות התורה *(ליל פורים-י"ד אדר תשפ"ו)*

יש ששים ריבוע אותיות לתורה

ידוע המספר המקובל כי בחמישה חומשי תורה ישנן שלוש מאות וארבעת אלפים, שמונה מאות וחמש (304,805) אותיות. והנה, קושיא עצומה מתנוססת מול עינינו, שהרי מסורת בידינו מחז"ל והמקובלים, וכן הובא בכתבי קודשו של האביר יעקב, רבי יעקב אביחצירא זצ"ל, שישנם שישים ריבוא (600,000) אותיות לתורה, וכנגדן שישים ריבוא נשמות לישראל, וזהו שנרמז בשם יִשְׂרָאֵל – יֵשׁ שִׁשִּׁים רִבּוֹא אֹתִיּוֹת לַתּוֹרָה (מגלה עמוקות). ואם כן, להיכן נעלמו כמעט מחצית מן האותיות?

ונראה לי לומר בזה יסוד עמוק המבוסס על דברי המדרש (תנחומא, ברשא) שהתורה נתנה כ"אש שחורה על גבי אש לבנה". האותיות הכתובות בדיו השחור הן האותיות הגלויות, המייצגות את עולם המעשה, הדינים וההלכות הפסוקות. אך ה"אש הלבנה", שהיא הקלף הלבן שבין האותיות וסביבן, אינה חלל ריק, אלא היא אותיות רוחניות מופשטות. הרי לנו שהפער המספרי נפתר בזה: כשמצרפים את האותיות השחורות הגלויות יחד עם האותיות

הלבנות הנסתרות – המשלמות את צורתן ומהוות להן תשתית – מגיעים בדיוק למניין שישים ריבוא.

ומכאן נפתח לי נדבך נוסף בביאור הפסוק (ישעיהו נו, ה): "וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחוֹמֹתַי יָד וָשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת". פשוטו של מקרא מדבר בנחמת חשוכי בנים, אך לפי דרכנו נראה לי לחדש, שהקב"ה מבטיח למי שאין לו המשכיות ב"שחור" (בנים פיזיים בעולם הגלוי), שיזכה ל"יד ושם" בתוך ה"לבן".

חידושי התורה שאדם מחדש, הנובעים מהארה אלוקית מופשטת, הם הם האותיות הלבנות של התורה. אלו הם "בנים ובנות" רוחניים שהם "טובים מבנים ומבנות" פיזיים, כי הם חלק מגוף התורה הנצחי ואינם נכרתים לעולם. נמצא שהאותיות הלבנות הן המקום שבו כל יהודי, ובפרט מי שמרגיש "ריק" בעולם הזה, מוצא את נצחיותו ואת השתייכותו למניין שישים ריבוא.

ולסיום, נראה לי ליישב בזה את דברי הגמרא (קידושין ל, ב): "בראתי יצר הרע – בראתי לו תורה תבלין". ויש לשאול, וכי התורה היא רק "תבלין" ליצר? והרי היא עיקר העולם!

אלא ההסבר הוא לפי דרכנו, שהיצר הרע מייצג את האש השחורה – את עולם הדינים, הגבולות והצמצום של החומר. והנה, התורה היא ה"תבלין" – היא האש הלבנה שהקב"ה נתן יחד עם התורה השחורה. ה"לבן" שבתורה הוא המתיקות, האור והקשר הרגשי עם הבורא, והוא זה שנותן "טעם" לשחור וממתיק את מרירות היצר. בלי התבלין של האש הלבנה, האדם נשאר רק עם החוק היבש ונאבק ביצרו, אך כשהוא טועם מהאש הלבנה, היצר הרע מתהפך לקדושה, כי המתיקות הרוחנית גוברת על כל תאוות העולם.

יהי רצון שנזכה תמיד לדבוק באור האש הלבנה, מתוך שמירה על האותיות השחורות, ונזכה לחדש חידושים שיעשו נחת רוח ליוצרנו, ברוחם של אבותינו הקדושים ורבותינו זיע"א.

10. כי תשא - שבירת הלוחות *(י"ח אדר תשפ"ו)*

למה משה רבינו השליך את הלוחות ?

בפרשתנו מסופר על משה רבנו שהשליך את הלוחות שקיבל מהקדוש ברוך הוא: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיַּרְא אֶת הָעֵגֶל וּמְחֹלֹת וַיִּחַר אַף מֹשֶׁה וַיַּשְׁלֵךְ מִיָּדָיו אֶת הַלֻּחֹת וַיְשַׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר" (שמות לב, יט). ותמיהה גדולה יש לתמוה על משה רבנו עליו השלום: כיצד העז הנביא הנאמן להשליך מידיו את הלוחות הקדושים שהתורה כותבת עליהם מעט קודם לכן: "וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים. וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת" (שמות לב, טו-טז). כלומר, הלוחות היו מעשה אלוהים ממש – מכתב מאת הקדוש ברוך הוא, הכתובים כביכול על ידי הבורא יתברך בעצמו, וכיצד ניתן לשברם?

ורבותינו זכרונם לברכה באבות דרבי נתן (פרק ב') אמרו: לא שיבר עד שנאמר לו מפי הגבורה. וכן אמר רבי מאיר: "'וַיִּהְיוּ שָׁם כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי' **(ספרי דברים** פיסקא ל') – שנצטווה ושיבר הלוחות". וכן מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק מה): "ולקח משם את הלוחות והיה יורד, והיו הלוחות סובלים את עצמם ואת משה עצמו עמן; וכשראו העגל ואת המחולות – ברחו הכתובים מעל הלוחות, נמצאו כבדים על ידי משה, ולא היה משה יכול לסבול את עצמו ולא את הלוחות, והשליכן מידו ונשתברו תחת ההר". וכן מובא בתלמוד ירושלמי (מסכת תענית, פרק ד, הלכה ה): "רבי יוחנן בשם רבי יוסה בר אביי אמר: הלוחות היו מבקשים לפרוח והיה משה תופשן, דכתיב 'וָאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת' (דברים ט, יז). תני בשם רבי נחמיה: הכתב עצמו פרח. רבי עזרה בשם רבי יהודה בי רבי סימון: הלוחות היו משאוי ארבעים סאה והכתב היה סובלן; כיוון שפרח הכתב – כבדו על ידיו של משה ונפלו ונשתברו ובטל התמיד."

כלומר, שמשה רבנו השליך את הלוחות מפאת כובדן אחרי שהאותיות בהן פרחו. אלא שהסבר זה אינו מסתדר לגמרי עם הכתוב, שכן נראה שמשה השליך את הלוחות מיוזמתו, שזו פעולה יזומה ולא שמיטת הלוחות מפאת כובדן. כמו כן, אין שמיטת הלוחות בגלל כובדן מסתדרת עם מה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: "יישר כוחך ששיברת". כי אם השבירה היא מחמת כובדן, מה יש לקדוש ברוך הוא לשבח את משה על שבירתם היזומה? כפי שמסופר במסכת בבא בתרא (יד ע"ב): "מלמד שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון. ואידך? ההוא מבעי ליה לכדרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי: מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון. ואידך נמי מיבעי ליה להכי? אין הכי נמי. אלא שברי לוחות דמונחין

בארון מנא ליה? נפקא ליה מדתני רב יוסף, דתני רב יוסף: 'אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם' (דברים י, ב) – מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון. ואידך? ההוא מיבעי ליה לכדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: 'אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ' – אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: יישר כוחך ששיברת."

ותמיהה נוספת יש לתמוה: אם הקדוש ברוך הוא כבר הודיע למשה רבנו על ההר טרם ירידתו שהעם עשו עגל מסכה, מדוע הותיר למשה לרדת עם הלוחות אם ידע הקדוש ברוך הוא שהן נידונות להישבר? וראיתי לבאר את כל המהלך וזה החלי בעזרת השם.
כאשר משה רבנו נמצא על ההר הקדוש ברוך הוא מספר למשה רבנו: "וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. סָרוּ מַהֵר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ וַיִּזְבְּחוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות לב, ז-ח). מבאר רש"י שם: "'שחת העם' לא נאמר, אלא 'עמך' – ערב רב שקיבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה, הם שיחתו והשחיתו" (על פי שמות רבה מב, ו). כלומר, הקדוש ברוך הוא מודיע למשה שהערב רב הם שעשו את העגל, ומבקש ממשה רשות לכלות את הערב רב ואת שונאיהם של ישראל, ובעצם פותח למשה פתח לבקש על ישראל רחמים. יש לשים לב שכאן ישראל יורדים לדרגת "עם": "וַיֹּאמֶר יְהֹוָה אֶל מֹשֶׁה רָאִיתִי אֶת הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא. וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל" (שמות לב, ט-י).

ומשה רבנו פותח בסדרת טיעונים לבקש רחמים על ישראל, אבל במשמע שמשה לא מבקש רחמים על הערב רב! לכאורה הוא מסכים שהוא טעה ויש להשמיד את הערב רב, וזה מובן מכך שמשה מבקש רחמים על "עמך" של הקדוש ברוך הוא שהוצאת ממצרים, שהם כמובן ישראל ללא הערב רב" :וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְהוָה יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה. לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לַהֲרֹג אֹתָם בֶּהָרִים וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לְעַמֶּךָ. זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם" (שמות לב, יא-יג). התורה כותבת שאכן הקדוש ברוך הוא סלח לישראל בנקודה ספציפית מאוד – במה שדיבר לעשות רעה חלילה לעמו, כלומר לכלות את שונאיהם של ישראל: "וַיִּנָּחֶם יְהוָה עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ" (שמות לב, יד).

התורה ממשיכה ומתארת את ירידת משה עם הלוחות כאשר היא מדגישה את קדושתם וחשיבותם: "וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים. וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת"

(שמות לב, טו-טז). ומכאן יש שיח מעניין מאוד שבין יהושע למשה רבנו שנראה לי לחדש שהוא שופך אור בהיר על כל העלילה: "וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת קוֹל הָעָם בְּרֵעֹה וַיֹּאמֶר אֶל מֹשֶׁה קוֹל מִלְחָמָה בַּמַּחֲנֶה. וַיֹּאמֶר אֵין קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שֹׁמֵעַ" (שמות לב, יז-יח). יהושע אומר למשה רבנו שהוא שומע קול מלחמה במחנה, ונראה לי לפרש שיהושע אומר למשה שנשמע לו שיש מלחמה בין אלו שעשו את העגל, הם הערב רב (כמו שבוודאי משה סיפר ליהושע), לבין ישראל. זה ניתן להבנה גם מתשובתו של משה רבנו: "אֵין קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שֹׁמֵעַ". כלומר, "אין קול ענות גבורה" פירושו שאין קול של גבורה מצד ישראל כלפי אותם שעשו את העגל. ועל פי העיקרון המופיע בדברים רבה (פרשה ה'): "אמר רבי אליעזר: אם נעשה הדין למטה – אין הדין נעשה למעלה, ואם לא נעשה הדין למטה – הדין נעשה למעלה". כלומר, משה רבנו מציין שהוא לא שומע שעושים דין למטה בעושי העגל. וכמו שמבאר רש"י: "'אין קול ענות גבורה' – אין הקול הזה נראה קול עניית גיבורים הצועקים ניצחון, ולא קול חלשים שצועקים וי או נוסה. 'קול ענות' – קול חרופים וגידופים המענים את נפש שומעם כשנאמרים לו."

וכאשר משה ויהושע מגיעים אל המחנה: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיַּרְא אֶת הָעֵגֶל וּמְחֹלֹת וַיִּחַר אַף מֹשֶׁה וַיַּשְׁלֵךְ מִיָּדָיו אֶת הַלֻּחֹת וַיְשַׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר" (שמות לב, יט). כלומר משה רואה שהוא צדק; לא רק שאין ישראל נלחמים ומפעילים גבורות כנגד הערב רב, אלא אפילו אין קולות חלשים שצועקים "וי" במחאה ובצער. וכאן נראה לי לומר שזאת הייתה הסיבה שבגללה משה השליך מדעתו את הלוחות ושבר אותן – בגלל שהוא ראה שישראל לא נלחמים בערב רב ובמעשה העגל. מכאן משה רבנו מחסל את מעשה העגל, משקה את בני ישראל כמו שמשקים אישה סוטה בשביל להבין מי מישראל היה שותף, שכן הערב רב בוודאי חוטאים ובני מוות, וכן שולח את בני לוי להרוג את כל מי שהיה שותף למעשה העגל בישראל במיוחד. ולמחרת משה אומר לישראל שהם חטאו חטאה גדולה ויש לשאול אם משה כבר קיבל סליחתו של הקב"ה לעם ישראל, מדוע הוא עולה שוב ? ונראה לי לומר שעתה משה רבינו עולה לבקש את סליחת הקב"ה על שלא מיחו ועל מה שלא מנעו ונלחמו במעשה העגל, ולכן הוא ינסה לכפר בעדם על זה: "וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אַתֶּם חֲטָאתֶם חֲטָאָה גְדֹלָה וְעַתָּה אֶעֱלֶה אֶל יְהֹוָה אוּלַי אֲכַפְּרָה בְּעַד חַטַּאתְכֶם. וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל יְהֹוָה וַיֹּאמַר אָנָּא חָטָא הָעָם הַזֶּה חֲטָאָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב" (שמות לב, ל-לא).

ראשית, ישראל יורדים כאן למדרגת "עם" כי לא מנעו את העגל, וכן אומר על ישראל שהם עשו את העגל למרות שהערב רב עשו אותו. וזה כמו שמספרת הגמרא במסכת שבת (נ"ד ע"ב) על פרתו של רבי אלעזר בן עזריה שהייתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון

חכמים. ושואלת הגמרא: וכי פרה אחת הייתה לו? אלא שבכלל זו הייתה הפרה של השכנה שלו, ומכיוון שלא מחה בה – נקראת על שמו. ככה גם כאן, משה רבנו מבין שעשיית העגל נזקפת לישראל כיוון שלא מיחו ולכן אומר לקדוש ברוך הוא שהם עשו עגל זהב. ומשה מבקש שהקדוש ברוך הוא ישא את חטאתם: "וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ" (שמות לב, לב). אבל הקדוש ברוך הוא מסרב: "וַיֹּאמֶר יְהֹוָה אֶל מֹשֶׁה מִי אֲשֶׁר חָטָא לִי אֶמְחֶנּוּ מִסִּפְרִי. וְעַתָּה לֵךְ נְחֵה אֶת הָעָם אֶל אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ הִנֵּה מַלְאָכִים יֵלֵךְ לְפָנֶיךָ וּבְיוֹם פָּקְדִי וּפָקַדְתִּי עֲלֵיהֶם חַטָּאתָם. וַיִּגֹּף יְהֹוָה אֶת הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשָׂה אַהֲרֹן" (שמות לב, לג-לה). כלומר, הקדוש ברוך הוא, שלא כמו שהוא מחל על מה שרצה למחות את שונאיהם של ישראל בתחילה, כאן אינו מוחל ומודיע למשה רבנו שהוא עתיד לפקוד את ישראל על החטא הזה "בתשלומים" לאורך כל ההיסטוריה העתידית של עם ישראל. כפי שאמרו חז"ל במסכת סנהדרין (קב ע"א), אמר רבי יצחק: אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר: "וּבְיוֹם פָּקְדִי וּפָקַדְתִּי עֲלֵיהֶם חַטָּאתָם". ומכל האמור לעיל מובן מדוע משה רבנו שבר את הלוחות ומדוע הקדוש ברוך הוא שיבח אותו על כך: "יישר כוחך ששיברת."

11. ויקרא - א' זעירה

(ד' ניסן תשפ"ו)

{א} וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: {ב} דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַיהוָה מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

בפתח ספר "תורת כהנים", המילה הפותחת "וַיִּקְרָא" נכתבת במסורת סופרי המקרא כאשר האות א' שבסופה זעירה וקטנה משאר האותיות. חז"ל ומפרשי הדורות העמיקו חקר בסיבת הצמצום המופלא הזה בראשית חומש הקורבנות:

בעל הטורים (ויקרא א', א') מבאר כי הדבר מעיד על מידת ענוותנותו המופלגת של רבן של כל הנביאים. משה רבנו לא חפץ לכתוב "וַיִּקְרָא" בלשון חשיבות וחיבה הנהוגה אצל מלאכי השרת, אלא ביקש לכתוב "וַיִּקָר" – לשון עראי ומקרה כדרך שנאמר בנבואת בלעם ("וַיִּקָּר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם", במדבר כ"ג, ד'), כדי להצניע את מעלת גילוי השכינה אליו. רק לאחר שגזר עליו הקדוש ברוך הוא לכתוב בלשון חיבה, התרצה משה לכותבה באות קטנה, כרמז לרצונו הראשוני.

הכלי יקר (ויקרא א', א') מרחיב בביאור פנימי יותר, ומסביר כי הא' הזעירה באה להשוות בין נבואת משה לנבואת בלעם בבחינת "השגה מקרית". משה רבנו השיג בנבואתו מעבר למה שהיה ראוי להשיג מכוח הכנתו האנושית, וזאת בזכות קדושת ישראל ומתנת חינם מאת הבורא. כדבריו: *אשר*

ידעו ה', אשר ידע את ה' לא נאמר, אלא לומר לך שהוא מצד הכנתו לא ידע את ה' על זה האופן כ"א ה' ידעו ונתן לו תוספות שפע בישראל... וכל מה שמשיג יותר מכדי הכנתו זהו אצלו במקרה ולא בעצם... ע"כ נאמר לשון ויקר במשה ובבלעם להורות שהיו שוים בזה במה שהיתה בשניהם השגת מקרית נוסף על הראוי להם."

השפתי חכמים (על רש"י שם) מדייק אף הוא כי הקריאה בלשון "ויקרא" היא קריאת חיבה של מלאכי השרת, ומשה בענוותו חש כי ייחוס מעלת המלאכים אליו אינו הולם את שפלות ערכו בעיני עצמו, ולכן ביקש להשמיט את ה-א' המורה על קריאה מכוונת וחגיגית.

ונראה לי לחדש בביאור עומק העניין, בהקדים דברי המדרש המפעימים (מדרש תנחומא, פרשת תרומה, סימן ט'), המתארים את חרדתו ותדהמתו של משה רבנו מול מושג צמצום השכינה. כאשר שמע משה את הציווי "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ", הזדעק בתמיהה: **"הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלוּךָ, וְאָנוּ יְכוֹלִין לַעֲשׂוֹת לוֹ מִקְדָּשׁ?!"**. משה, שקילס והמליך את הבורא במילת ה"הֵן" המוחלטת – "הֵן לַה' אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם" (דברים י', י"ד), לא תפס בשכלו כיצד האינסוף הממלא כל עלמין והסובב כל עלמין יכול לצמצם את נוכחותו בין שני בדי ארון העשויים עצי שיטים. תשובת הבורא הייתה מנחמת ומפתיעה כאחד: "איני מבקש לפי כוחי, אלא לפי כוחן."

מעתה, הא' הזעירה שבפתח ספר ויקרא מקבלת משמעות חדשה ומרעישה. אין מדובר כאן רק במידת ענווה אנושית שביקש משה להפגין, אלא בעדות חיה על **מידת הענווה האלוהית**. משה רבנו אינו מבקש להצניע את גדולתו שלו, אלא להנציח לדורות את גדלותו של הקדוש ברוך הוא, המתבטאת דווקא ביכולתו להצטמצם. האות א' היא סימלו של "אלופו של עולם", של ה-א' האינסופית של האחדות המוחלטת. כתיבתה כ"זעירה" מלמדת אותנו שאלופו של עולם בחר במידת ה"זעיר אנפין" – בחר לצמצם את עצמו ולהידחק לתוך מציאות אנושית מוגבלת, לתוך משכן העשוי עורות וקרשים, ובלבד שיוכל לקרוא לבניו ולדבר עימם.

משה רבנו אומר לנו ב-א' הקטנה: "ראו את הפלא! ה' מייקר אותי ('וַיִּקָּר') וקורא לי ('וַיִּקְרָא') לא בשל זכותי, אלא בשל ענוותנותו". ה"ויקר א'" – היקר הגדול המגיע למשה, נובע מכך שאלופו של עולם (א') הפך לזעיר בשבילנו. משה, שנדהם בשעתו כיצד השמיים לא יכלכלו את ה', מנציח כעת את התשובה: ה' הוא עניו, וכפי שביארו חז"ל (מגילה ל"א, א'): "בכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא, שם אתה מוצא ענוותנותו."

הקשר לחידוש המהותי במבצע "עַם כְּלָבִיא יָקוּם"

החיבור בין גילוי ה-א' הזעירה לבין מהלך הגבורה של עם ישראל בימינו יוצר מעגל אמוני שלם וסגור. בחידושי על מלחמת "עם כלביא יקום" בחוברת "אמונתך בלילות", עמדתי על כך שהקב"ה

משיב ל"הֵן" של הספק שהטיל משה בעם בסנה ("וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי"), דרך ה"הֵן" של הגבורה הלאומית המתגלה ברגעי משבר ("הֵן עָם כְּלָבִיא יָקוּם"). כעת, בביאור הא' הזעירה, אנו מוצאים את המניע הפנימי לאותה גבורה.

משה רבנו חשש בתחילה שעם ישראל לא יאמין, משום שראה את הריחוק האינסופי שבין ה"הֵן" של השמיים לבין השפלות של מצרים. אך ה-א' הזעירה בפתח ספר ויקרא היא ההוכחה שאין ריחוק; הקב"ה נמצא בתוך ה"קטנות", בתוך הצמצום, ובתוך הבית הצנוע שבנו לו ישראל. האמונה של עם ישראל אינה נשענת על פילוסופיה רחוקה, אלא על הקרבה המוחשית של השכינה השוכנת "בתוכם" ממש.

הגבורה המופלאה המתגלה במבצע "עִם כְּלָבִיא יָקוּם" היא הפרי של אותה א' זעירה. כשעם ישראל מבין ש"אלופו של עולם" צמצם עצמו להיות איתם במצר ובצרה, בתוך ה"זעיר" והמוגבל – שם מתעורר הכלביא שבהם. הידיעה שה' עניו ונמצא עם המדוכאים והלוחמים, היא זו שמעניקה להם את ה"ויקר" – את תחושת הערך והחשיבות שמכוחה הם קמים כארי. ה-א' הזעירה של המשכן היא המקור לכוחו של הלביא בשדה הקרב; הענווה האלוהית היא זו שמולידה את האמונה הישראלית הניצחת.

12. צו - צו לצו *(י"ב ניסן תשפ"ו)*

מדוע בחרה התורה לפתוח את פרשתנו דווקא בלשון "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו"? הרי התורה יכלה להשתמש בלשונות המורגלים של "דבר אל בני ישראל" או "אמור אליהם", שהן לשונות של אמירה ומסירה. אלא שדווקא כאן, בעבודת הקורבנות וסידור המזבח, טמון יסוד עמוק של "תרופה למכה" המקדים את דברי הנביא ישעיהו מאות שנים לאחר מכן. הנביא ישעיהו (פרק כ"ח, פסוק י') מתאר את הלעג של מנהיגי העם כלפי נבואותיו במילים: "כִּי צַו לָצָו צַו לָצָו, קַו לָקָו קַו לָקָו, זְעֵיר שָׁם זְעֵיר שָׁם". העם, שרוחו גסה עליו, מבקש לזלזל בדברי הנביא וטוען שהם דומים להברות ריקות של תינוקות; הם רואים בתורה אוסף טרחני של פרטים קטנים ודקדוקי עניות של "צו קטן פה וצו קטן שם", ומבחינתם, אם התורה היא רק רשימה של פרטים – הרי שהיא "דבר ריק."

אך כאן מגלה לנו התורה את הסוד הגדול של הקדושה: האסיפה של הפרטים וההתמדה בהם היא היא שיא הקדושה. הקדוש ברוך הוא בוחר במילה "צַו" כדי לקדש את המושג הזה עוד לפני שיהפוך למקור ללעג. רש"י מציין על אתר ש"אין צו אלא לשון זירוז, מיד ולדורות", ובמקום שיש בו "חסרון כיס" או עמל תמידי. ונראה לי לחדש כאן, שבהקשר הזה הזירוז אינו

בא רק בגלל ההפסד הכספי, אלא הוא מופנה כלפי אלו שעלולים לחשוב שהפרטים הקטנים והתמידיים אינם חשובים. אותם בא המקרא לזרז: אל תקלו ראש, אל תזלזלו ואל תוותרו על הדברים הקטנים, כי דווקא בהם טמון הכל.

יתרה מכך, יש להוסיף שהקדוש ברוך הוא בוחן את האדם דווקא בדברים הקטנים הללו; שם נמדד האדם אם הוא באמת עובד אלוהים. כך מצינו אצל האבות והנהגת הצאן – מעבר למידת הרחמים והחמלה, הייתה שם בדיקה אלוקית כיצד האדם מטפל בדברים שתחת ידו ובשליטתו. אדם עלול לחשוב שרק באירועים גדולים הוא נבחן, אך הקדוש ברוך הוא בוחן אותו בפרטים הנסתרים מן העין, ב"זעיר שם" של היומיום.

דוגמה מובהקת לכך מופיעה בהמשך הפרשה בציווי: "אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה" (ויקרא ו', ו'). לכאורה, הבטחה של "אש תמיד" היא מעל לכוחותיו של בן אנוש – איך יכול אדם להבטיח התלהבות שלא תדעך בתוך שגרת החיים השוחקת? התשובה היא שה"אש תמיד" מושגת רק על ידי ה"צו לצו". האש לא נשארת דולקת מכוח נס, אלא מכוח איסוף מתמיד של גזירי עצים וסידור המערכה מדי בוקר. כפי שאמרו חז"ל בירושלמי (פאה פרק א' הלכה א') על הפסוק "כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם" – "ואם ריק הוא, מכם הוא". אם הפרטים הקטנים נראים לך ריקים, זה רק משום שאינך מבין שההליכה המתונה בקדושה והדיוק במעשים הקטנים הם שמולידים את אש התמיד. מה שנראה לישעיהו כ"לעג" אצל מי שרוחו גסה, הופך בפרשתנו ל"קודש קודשים", מתוך הבנה שכל "צו" קטן הוא "צוותא" וחיבור נצחי עם הבורא.

13. וירא - וילכו יחדיו *(י"ב ניסן תשפ"ו)*

ה"יחדיו" של החזרה: חתימת המהלך של העקדה

בפרשת העקדה, אנו פוגשים את אברהם אבינו ברגע של הפרדה הכרחית בין עולם הקודש לעולם החול. כשהוא ניצב מול "המקום מרחוק", הוא מורה לנערים: "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד כֹּה". כבר עמדתי בחוברת החידושים "יצא מלפני המלך" (פרשת וירא), על כך שהפרדה זו לא נבעה מזלזול, אלא מהכרח המציאות: החמור, כחיה טמאה, אינו יכול להיות נוכח במעמד הקדוש של המזבח, והנערים – ובראשם אליעזר הנאמן – ודאי היו מונעים בגופם את המעשה הנורא.

יחד עם זאת, עמדתי שם על דבריו המופלאים של אברהם באותו מעמד – "וְנָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם". ביארתי שאברהם הניח כאן יסוד עמוק: התכלית אינה הישארות בדבקות מבודדת על ההר,

אלא המשימה להוריד את השכינה (ה"כה") חזרה אל תוך המציאות הגשמית והחברתית. אברהם מצהיר מראש שהיעד הסופי הוא ה"אליכם" – השיבה אל העולם הזה כדי לעשות להקב"ה דירה בתחתונים.

אולם, אם בראשית המסע הציב אברהם את היעד, הרי שבחתימת הפרשה אנו מוצאים את ההוכחה המופלאה לכך שאכן עלה בידו לבצע משימה זו בשלמות. לאחר המעמד הנורא על המזבח, כותבת התורה: "וַיָּשָׁב אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו וַיָּקֻמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע" (כב, יט).

כאן טמון דיוק לשוני מרעיש. בדרך אל העקדה, התורה מדגישה פעמיים את המילים "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו" (פסוקים ו', ח'). המפרשים עמדו על כך שה"יחדיו" הזה מבטא אחדות רוחנית עליונה בין אברהם ליצחק – שניהם בלב אחד, מנותקים מהעולם לצורך המעשה הנשגב. והנה, בחזרה מההר, התורה משתמשת שוב באותו מטבע לשון בדיוק: "וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו". אמנם המילה "שניהם" נשמטה, שהרי כעת היו אלו אברהם והנערים, אך עצם השמירה על המילה "יחדיו" מעידה שהשיבה אל הנערים אינה רק חזרה טכנית למציאות שננטשה.

זהו החידוש המבהיל: אברהם אבינו לא חזר מההר כמי שנגזר עליו להתנתק מהקדושה ולחזור לחולין. אדרבה, העלייה להר והמפגש עם השכינה העניקו לו את הכוח לקדש מחדש את החיבור עם הנערים והעולם. אם בתחילה הייתה הפרדה מחויבת המציאות בין ה"חמור" לבין ה"מזבח", הרי שבחזרה אברהם מצליח להחיל את אותה אחדות מקודשת של ה"יחדיו" גם על ההליכה המשותפת עם נעריו בבאר שבע.

בכך נסגר המעגל שהתחיל ב"ונשובה אליכם". ההוכחה הטקסטואלית במילה "יחדיו" מלמדת שהקדושה האמיתית נמדדת ביכולת לרדת מההר ולצעוד בכתף אחת עם הכלל. אברהם מלמדנו שגדולתו של עובד השם אינה רק בפרישה מהחומר לצורך עלייה רוחנית, אלא ביכולת להפוך את המפגש המחודש עם העולם הגשמי ל"הליכה יחדיו" לעבר השליחות המשותפת.

14. אמונה – ואהבת

(מוצ"ש חול המועד פסח תשפ"ו)

בבואנו להתבונן בפרשת קריאת שמע, שהיא הצהרת האמונים המרכזית של היהודי מדי בוקר וערב, אנו נתקלים במצוות עשה שהיא לכאורה פלאית ותמוהה מן היסוד: "וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ". חז"ל והמפרשים לאורך הדורות עמדו על המורכבות שבציווי זה, שכן האהבה היא רגש שבלב, וכיצד ניתן לצוות על האדם להרגיש רגש מסוים? המשנה במסכת ברכות (ט, ה) מלמדת אותנו את גדרי המצווה וקובעת כי האהבה צריכה להיות טוטאלית: "בכל לבבך – בשני יצריך, בכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאודך – בכל ממונך". חז"ל במדרש ספרי (פרשת ואתחנן) מוסיפים נדבך נוסף ומסבירים שהדרך להגיע לאהבה זו היא דרך התבוננות בדברי התורה, שנאמר "והיו הדברים האלה... על לבבך", שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו.

אולם, כאשר מעמיקים בדבריהם, נותר קושי מהותי שלא מקבל מענה שלם: מדוע התורה דורשת את הציווי הזה דווקא כאן, ומהו ההסבר הפנימי לציווי שנראה כביכול כדרישה שרירותית? אמנם חז"ל מסבירים 'איך' לאהוב ו'באילו אמצעים' להגיע לאהבה, אך הם אינם חושפים בפנינו את הסיבה המהותית שבתוך הטקסט, זו שתגרום ללב להיפתח מאליו. הציווי נותר כדרישה להספקים ולהישגים רגשיים, ללא שהתורה תבאר לנו בתוך פסוקי "שמע" את העילה הפנימית שמכוחה אנו מחויבים באהבה כה עצומה, עד כדי מסירות נפש וממון.

ונראה לי לחדש בזה חידוש עמוק, המאיר את פרשת שמע באור חדש וחושף כי ההסבר לציווי אינו נמצא מחוץ לטקסט, אלא טמון באותיות ובמילים עצמן. בתיבות "שמע" ו"אחד", האותיות האחרונות ע' ו-ד' הן אותיות רבתי, המצטרפות למילה "עֵד". מקובל לפרש שישראל הם עדים לייחוד השם, אך נראה לפרש ש"עֵד" מרמז על "עַד כַּמָּה" – הקריאה היא "שמע ישראל", שימו לב והתבוננו עד כמה מגעת אהבתו של הקדוש ברוך הוא אלינו. ומיד לאחר מכן מופיעה התיבה "וְאָהַבְתָּ", שאותה ניתן לקרוא כצירוף המילים: "הוּא בַּת". הקדוש ברוך הוא אינו רק מצווה אותנו לאהוב אותו, אלא הוא מקדים ומגלה לנו את המניע: הוא אוהב אותנו ומתייחס לכל אחד מישראל כבתו האהובה.

גילוי זה נשען על דברי חז"ל במדרש (שמות רבה לג, א) הממשילים את התורה לבת יחידה שהקב"ה נתן לנו, ואמר "בתי שנתתי לך יחידה היא... איני יכול להיפרד ממנה", ולכן הוא שוכן בתוכנו. לפי החידוש דנן, הרמז באותיות "וְאָהַבְתָּ" מלמד שהקב"ה רואה בנשמת היהודי עצמה את ה"בת" שלו, בדיוק כפי שהוא רואה בתורה את בתו. כאשר אדם מפנים שהקב"ה אוהב אותו אהבה כזו, כמו אב שאינו יכול להיפרד מבתו, הציווי "ואהבת" כבר אינו תמוה

כלל. זוהי אינה פקודה יבשה ממערכת המאיימת ודורשת הספקים, אלא תהודה רגשית מתבקשת. אם הוא אוהב אותי כבת, ממילא השכל והרגש מחייבים אותי להשיב לו אהבה "בכל לבבך ובכל נפשך", בדיוק כפי שבת עושה הכל עבור אביה מתוך קשר פנימי של התבטלות והתמסרות מוחלטת.

עומק הדברים מתגלה גם בחשבון הגימטרייה, שכן המילה "וְאָהַבְתָּ" עולה בגימטרייה 414. מספר זה הוא בדיוק פעמיים "אוֹר" (207 כפול 2). אלו הם שני האורות היקרים ביותר עבור הקדוש ברוך הוא, שהוא עצמו מקור האור האינסופי: האור האחד הוא התורה הקדושה ("כי נר מצווה ותורה אור"), והאור השני הוא נשמת האדם ("נר ה' נשמת אדם"). שניהם עבורו בבחינת "בת" אהובה שאינו יכול להיפרד ממנה. זהו סוד "בת בבית אור בבית", כפי שאמרו חז"ל (בבא בתרא קמא, א) – כאשר האדם מבין שהוא האור בביתו של הקדוש ברוך הוא, הלב נמס מאליו והאהבה הופכת למצב קיומי שזורם ללא הפסקה. נמצא שפרשת קריאת שמע הופכת מהצהרת נאמנות קרה למפגש אישי ומרגש, שבו האדם מכיר בערכו העצום אצל בוראו, ומתוך כך הוא נמשך לאהבו בכל מאודו לעולמים.

15. אמונה - צורי ולא עוולתה בו *(שביעי של פסח תשפ"ו)*

רבים עמדו על הכפילות בלשון המזמור "דשנים ורעננים", שהרי לכאורה די היה באחד מהם כדי לתאר את חיוניותו של הצדיק בשיבתו. רש"י מפרש כי הדישון והרעננות הם דימוי לאילנות המניבים פרי ושומרים על לחותם, והמצודות מוסיף כי "דשנים" מתייחס לשומן ולשובע הפנימי, בעוד "רעננים" מתאר את המראה הירוק והלח כלפי חוץ. גם המלבי"ם הולך בדרך זו ומבחין בין הלשד הפנימי לבין ההתחדשות החיצונית.

אולם, נראה לי לחדש בזה רובד נוסף: המילה "דשן" אמנם מסמלת שפע, עושר וטוב, אך טמון בה גם חשש מפני כבדות. בדרך הטבע, מי שהופך דשן ושבע עלול להפוך לאדם כבד, איטי ואולי אף זחוח, כפי שמתואר בספר דברים "וישמן ישורון ויבעט". לכן מבטיח המזמור שהצדיקים יהיו גם דשנים וגם רעננים – הקדוש ברוך הוא מעניק להם את השפע, אך שומר עליהם מפני הכבדות והאדישות הנלוות לו בדרך כלל, ומותיר אותם מלאי חיות וקלילות.

מכאן מובן הקשר להמשך הפסוק "להגיד כי ישר ה'... ולא עוולתה בו". בדרך כלל אנו מחפשים את הצדק של הבורא בעת צרה, אך כאן אנו מעידים על ישרותו דווקא בתוך הטובה. הקדוש ברוך הוא הוא "צורי" בכך שהוא משפיע עליי את הדשן, ו"לא עוולתה בו" כיוון שגם בנתינת הטוב הוא אינו עושה לי עוולה; הוא דואג שהשפע לא יקלקל את הרעננות שבנפשי.

מחשבה זו מתחברת לדברי חז"ל במדרש (שמות רבה) על הפסוק "וברך את לחמך ואת מימך", שם מצוין שברכת השם היא שלמה – הוא נותן לאדם לחם ומים, ובד בבד מסיר מחלה מקרבו כדי שיוכל ליהנות מהם. דוגמה בולטת עוד יותר לעיקרון זה מופיעה בפסוק במשלי: "ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה". חכמים מסבירים כי בשונה מעושר אנושי שמביא אתו דאגה, כבדות או "עצב" (כפי שמצינו אצל חזקיהו המלך או בקהלת "עושר שמור לבעליו לרעתו"), הרי שהברכה האלוקית היא כזו שנותנת את העושר (הדשן) מבלי שיהיה לאדם לרועץ, אלא משאירה אותו בשלווה וברעננות. וזו הכוונה ב - "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עוולתה בו".

16. ויצא - מעשה לאה אמנו *(איסרו חג פסח תשפ"ו)*

כאשר בוחנים את דמותה של לאה במישור המוסרי הפשוט, עולה תמונה מטלטלת שקשה ליישב עם מושגי ה"צדקות" המקובלים. במבחן המעשה, מדובר באישה שבוחרת לשתף פעולה עם מזימת מרמה אכזרית של אביה, לבן הארמי, תוך דריסה מוחלטת של אחותה הצעירה. לאה ידעה היטב כי יעקב עבד עבור רחל שבע שנים, וכי המתנות ששלח יועדו לאחותה (כפי שמובא **במדרש אגדה** (בובר) לבראשית כ"ט, שלבן העביר את כל מתנות רחל ללאה). בסטנדרט המוסרי שהתורה מציבה – בו משה רבנו מסרב בתוקף לשליחות הגאולה מחשש שמא אהרון אחיו ייפגע כהוא זה ("שמא יקפיד אהרון", **שמות רבה פרשה ג', ט"ז**), ובו האמצעים הם המקדשים את המטרה ולא להפך – מעשה של בניית אומה על חורבנו המוסרי והאישי של הזולת אינו יכול להיקרא "חסד". מנקודת מבט ישרה, התנהלותה של לאה נראית כעזות מצח ואנוכיות, המותירה את רחל כקורבן טהור שוויתר על עולמה למען אחות שלא הפגינה כלפיה חמלה מינימלית באותה שעה.

אולם, כדי לאתר את הנקודה הארכימדית המסבירה את פשר המעשה מעבר לתירוצים של "מצוות אב", ונראה לי לחדש ששורש העניין טמון ביסוד ההלכתי והמחשבתי שהביאו חז"ל במסכת **מועד קטן (יח, ב)**: **"שמא יקדימנו אחר ברחמים"**. חז"ל מלמדים שתפילה ובקשת רחמים אינן רק רגש פנימי, אלא כוח משפטי-רוחני המסוגל לשנות זיווגים שנקבעו מראש. לאה, כפי שמפרש רש"י על הפסוק "ועיני לאה רכות" (בראשית כ"ט, י"ז), חיה בתודעת חירום קיומית; היא בכתה עד שנשרו ריסי עיניה כדי לא ליפול בגורלו של עשיו הרשע.

נראה כי באותו לילה גורלי, לאה לא פעלה מתוך "הישרדות אגרסיבית" של גויים, אלא מתוך הכרה דתית עמוקה בכוחם של הרחמים. בעוד שרחל, כפי שחידשתי בחוברת יצא מלפני המלך – פרשת תולדות, החסירה את הפן של "תפיסת הזיווג ברחמים" – אולי מתוך

ביטחון יתר בזכותה הטבעית, ביופייה ובצדק הגלוי של הבטחת יעקב – לאה הצטיינה בדבקות של "עני המהפך בחררה" הרוחנית. כאשר ראתה את הנסיבות מתגלגלות – לבן יוזם, ורחל בטובתה העילאית מוסרת את הסימנים – לאה פירשה זאת כסימן מובהק מהשמיים שתפילותיה ובכייתה בקעו רקיעים. היא הבינה שברגע זה ממש, בכוח ה"רחמים" שלה, היא הקדימה את ה"דין" וה"זכות" של רחל. בתפיסתה, השם נענה לה והעניק לה את יעקב במתנת חינם, הגוברת על הסדר המוסרי המקורי.

נקודה זו היא שמעניקה פשר עמוק לתשובתה ה"חצופה" של לאה ליעקב בבוקר שלמחרת. לפי המדרש ב**בראשית רבה (ע, יט)**, יעקב הטיח בלאה: "רמייתא בת רמאי! למה ענית לי כשקראתי בשם רחל?". תשובתה של לאה הייתה: "וכי יש תלמיד בלא רב? אתה ענית ליצחק כשקרא לך עשיו". בזה רמזה לו לאה שאין המדובר כאן במעשה רמייה אנושי גרידא, אלא בחוקיות רוחנית זהה לזו שהוא עצמו חווה. לאה העמידה ליעקב מראה: כשם שהשם סובב עבורו מציאות של "מרמה" (דרך נבואת רבקה והבגדים) כדי שהברכות יגיעו למי שחפץ בהן באמת – כך סובב השם עבורה את תרמית לבן ושתיקת רחל כמענה לתפילותיה.

כהמשך לכך, כפי שחידשתי בחוברת מרי דכי פרשת ויצא, גם יעקב אבינו באותו לילה הבין בחושיו שזוהי לאה, אך בחר לקבל עליו את רצון השם המופיע דרך כוח הרחמים ששינה את סדרי המציאות. כך מתברר שהמהלך כולו לא היה "גנבה", אלא פריצה של עולם הרחמים והתפילה אל תוך עולם הזכות והדין – מהלך שמכוחו קם עם ישראל.

17. אמונה - מחלוקת רב ורבי *(ד' אייר תשפ"ו יום הזכרון לחללי מערכות ישראל)*

חידוש בביאור המחלוקת בין רב לרבי על מלחמת גוג ומגוג:

במסכת יומא (דף י' ע"א) מצינו מחלוקת עמוקה ומטלטלת בין רב לרבי בעניין המלחמה האחרונה שבין אדום לפרס, היא המלחמה העתידה לחתום את ימי הגלות. רבי סבר שעתידה רומי (אדום) שתיפול ביד פרס, והביא ראיה מדברי הנביא ירמיהו, שהרי פרס עזרה בבניין המקדש ורומי החריבה אותו, וראוי שבוני המקדש יפילו את מחריביו. אילו רב סבר שדווקא פרס היא זו שתיפול ביד רומי, שכן גזירת מלך היא שפרס תיפול ביד מי שהחריב את הבית. והנה, לכאורה דבריהם עומדים כסתירה מיניה וביה אל מול המציאות המבעיתה של שנת תשפ"ו (2026), אך לפי החידוש הנפלא שנתבאר כאן, ניתן ליישב את שתי הדעות באופן המאיר את עינינו אל מול המאורעות הכבירים.

ונראה לי לחדש על רקע הדברים האמורים, שיישוב מחלוקתם של רב ורבי תלוי בהבחנה בין המהויות השונות הדרות בתוך מלכות אדום של אחרית הימים. יסוד הדברים נמצא בדברי המקובלים (ובספר 'לשם שבו ואחלמה') המבארים כי לעתיד לבוא תתפצל מלכות אדום לשניים: "קליפת אדום" הקשה והטמאה, ומנגד "ניצוצות החסד" שבאדום שנועדו להתברר ולסייע לישראל. הבחנה זו עולה בקנה אחד עם הגדרתם של גדולי הדור האחרון, ובראשם הסטייפלר (בעל 'קהילות יעקב') והרבי מלובביץ', שהגדירו את ארה"ב כ*"מלכות של חסד"* – אימפריה המיוסדת על סיוע לזולת והגנה על עם ישראל, בשונה מרומי הרשעה ההיסטורית.

סוד הפתרון טמון, אם כן, בהבנה ש"רומי" אינה יציקה אחת, אלא היא נחלקת לשתי ישויות הפוכות הנאבקות בתוך גוף אחד. ישנה "רומי הרשעה", המייצגת את הפרוגרסיביות, את השמאל הבוגדני ואת הממסד הליברלי שאיבד את יצר ההישרדות שלו והתמכר לעיוורון מוסרי, כפי שאנו רואים בפיגור השכלי של מנהיגי המערב המנסים לכבול את ידי ישראל בשעת מלחמתה. ומנגד, ישנה בחינת "כורש שברומי", המגולמת בדונלד טראמפ ובמחנה הלאומי בארה"ב, אשר בדומה לכורש המקורי (עזרא א', ב') מכיר במלכות ה' ומבין שתפקידו האסטרטגי הוא לתמוך בישראל (ואף מתבטאים כך) ולהשמיד את הרשע של פרס.

מכאן עולה הפתרון המאחד את שתי הדעות בגמרא: דברי רב ש"פרס תיפול ביד רומי" מתקיימים כעת לנגד עינינו על ידי אותה בחינת "כורש" שבאדום. המלחמה שטראמפ מנהלת כעת נגד איראן, המכונה "שאגת הארי", היא הבירור של רב, שבו הכוח המערבי שבוחר בטוב מכניע את פרס הרשעה ומחריב את תשתיותיה עד היסוד. אולם, דברי רבי ש"רומי תיפול ביד פרס" (או ביד העם הבא מהמזרח כפי המבואר בזוהר וארא על "עם מקצה השמיים") מתייחסים לחלק השני והטמא של אדום – היא רומי הרשעה. סין, המזוהה ככוח הברברי מהמזרח, תשמש כשוט של ההשגחה. היא תכוון אמנם לפגוע במחנה טראמפ, אך בפועל היא תהיה השליח להחריב פיזית, בפצצות אטום ובחורבן נורא, את המרכזים הפרוגרסיביים המושחתים במזרח ארה"ב ובאירופה, אותם מקומות שבגדו בברית עם ה'.

נמצא שאין כאן מחלוקת במציאות, אלא מחלוקת בהגדרה של "מי היא רומי" – האם זהו החלק שנועד להשמיד את פרס או החלק שנועד להישמד על ידי המזרח. המלחמה באיראן היא הטריגר המפריד בין שתי ה"רומי": בזמן שרומי של כורש מכה בפרס בראש מורם, רומי הרשעה נחלשת ומתפרקת מבפנים עד שתיחרב פיזית על ידי הברבריות הסינית. תהליך זה הוא הוא תחילת מלחמת גוג ומגוג המבוארת בנביא יחזקאל (ל"ח-ל"ט). לאחר שהמזרח (סין) יבצע את "ניקוי האורוות" ויחריב את רומי הרשעה, יגיע שלב הבירור האחרון שבו

הקדוש ברוך הוא בעצמו יפרע מן המזרח, כפי שכתוב "וְנִשְׁפַּטְתִּי אִתּוֹ בְּדֶבֶר וּבְדָם", כדי שלא יישאר בעולם כוח של כפירה וברבריות.

הנה כי כן, החלק בנבואה שלא היה ברור – כיצד ארה"ב שעוזרת לישראל היא רומי שתיחרב – נפתר בביאור זה: החורבן אינו של ה"גוף" (אמריקה הלאומית), אלא של ה"מחלה" (הפרוגרסיביות). המנהיגים שמתנהגים בטירוף ובבגידה מוכיחים שנסתלקה מהם הבינה כי הם כבר נחתמו לכלייה, בעוד שארץ ישראל והמחנה התומך בה נותרים מוגנים. זהו "ביאור המפתח" לכל הכאוס העולמי, המלמד שאין שום סתירה בנבואות, וכי כל צד ברשע העולמי עתיד לבער את משנהו, עד שיעלה רצון ה' ותתגלה מלכותו של משיח צדקנו בעולם שטוהר מכל סיגי אדום ופרס כאחד.

ועל תקופה זו, שבה העולם כולו מתרעש ומתבהל מאימת המלחמות והחורבן הגרעיני, מנחם אותנו המדרש (פסיקתא רבתי, ל"ז) במילים שמהדהדות כיום יותר מתמיד: כשרואים את מלך פרס מתגרה ואת העולם כולו מתרעש, והכל שואלים 'להיכן נבוא ונלך?', הקדוש ברוך הוא משיב לישראל: 'בני, אל תתיראו! כל מה שעשיתי – לא עשיתי אלא בשבילכם. מפני מה אתם מתבהלים? אל תתיראו, הגיעה עת גאולתכם!'. נמצא שכל מהלכי הכוח והחורבן אינם אלא הכנת השטח למלכות ישראל, ומי שמבין את סוד הבירור של 'שתי הרומי' אינו מתבהל, אלא מצפה לישועה השלמה שתבוא מתוך האש."

18. ויצא - אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה *(ה' באייר תשפ"ו)*

הקדושה שבתוך האנושיות - הקושי בפירוש רש"י

על פסוקו של יעקב אבינו בהקיצו משנתו: "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי" (בראשית כ"ח, ט"ז), מפרש רש"י: "שאילו ידעתי, לא ישנתי במקום קדוש כזה".

דברים אלו מעוררים תמיהה כפולה:

1. מצד הלשון: המילה "אָכֵן" בלשון המקרא מלמדת בדרך כלל על אימות של השערה מוקדמת שהייתה לאדם (מלשון "נכון הדבר כפי שחשבתי"). אם יעקב כלל לא ידע על קדושת המקום, היה לו לומר "הנה יש ה'" או "עתה נתברר לי". השימוש בתיבת "אכן" מוכיח שנתאמתה אצלו מחשבה שהייתה לו עוד קודם.

2. מצד המעשה: הרי יעקב הגיע לשם לאחר שחלף על המקום שהתפללו בו אבותיו, נזכר וביקש לחזור כדי להתפלל שם. חז"ל (חולין צ"א:) דרשו שמיד כשעשה כן "קפצה לו

הדרך". אם כן, כיצד ניתן לומר שלא ידע שמדובר במקום קדוש, והרי חזר אליו במיוחד בשל קדושתו?

ביאורי המפרשים בדעת רש"י

מפרשי רש"י עמדו על קושי זה וניסו ליישבו על ידי הגדרת סוג הידיעה של יעקב:

- רבי אליהו מזרחי (הרא"ם): מבאר שיעקב ידע שהמקום ראוי לתפילה כפי שהיה לאבותיו, אך לא שיער שהשכינה שורה בו בקביעות כזו שהוא מוגדר כ"בית אלוהים" וכ"שער השמיים". לשיטתו, ה"לא ידעתי" מתייחס לעוצמת הקדושה הסגולית של המקום, שלפי רש"י אינה מאפשרת שינה של חול.
- המהר"ל מפראג (גור אריה): מחלק בין קדושה התלויה במעשי האדם לבין קדושה עצמית. יעקב סבר שהמקום קדוש רק בשעה שהוא מתפלל בו, אך לא ידע שהמקום קדוש מצד עצמו באופן כזה שהשינה בו נחשבת כשינה בתוך היכל המלך.
- הכלי יקר: מסביר שה"אכן" בא לאחר ספק. יעקב היה בבריחה וחשש שמא בצאתו מהארץ השכינה תסתלק ממנו. ה"אכן" אימת את השערתו ותקוותו שהשכינה אכן נוכחת ומלווה אותו גם שם.

ונראה לי לחדש:

בניגוד למפרשים שביארו שיעקב חסר ידיעה מסוימת בדרגת קדושת המקום, נראה לי לחדש שה"אכן" של יעקב לא התייחס לעצם הקדושה, אלא לדרך עבודת השם במקום הזה.

יעקב אבינו הרגיש כבר בהגיעו שמשהו פלאי מתרחש: הדרך קפצה לו והשמש שקעה בפתאומיות שלא כדרך הטבע. הוא הבין שזהו "בית מלון" שהקב"ה הכין עבורו במיוחד, כדברי הגמרא: "אמר הקב"ה: צדיק זה בא לבית מלוני וייפטר בלא לינה?". מתוך כך עלה בלבו "חשד" קדוש: שמא הקב"ה חפץ שדווקא יישן במקום הזה.

באמרו "אָכֵן", אימת יעקב את השערתו המוקדמת והתחדש לו יסוד עצום:

הקב"ה מלמד אותו ואותנו שעל האדם להפיל עצמו בשינה אפילו במקום קדוש, כי זהו חלק בלתי נפרד מעבודת השם ומרצונו. רצון הבורא הוא שנתנהג כבני אדם בעלי צרכים אנושיים בתוך הקדושה עצמה.

בכך מתבארים גם המילים "וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי": אין הכוונה רק לבורות לגבי המקום, אלא לגילוי לגבי דרך החיים. יעקב אומר: "עד היום לא ידעתי שגם ה'אנוכי' שלי – על כל צרכיו

האנושיים והגופניים – יכול להיות כלי להשראת שכינה". זהו מסר נגד דרך הסגפנות המבקשת לנדד שינה ולענות את הנפש כדי להגיע לקדושה; יעקב מגלה שגם השינה של הצדיק היא עבודת השם גמורה.

דווקא דרך המנוחה והביטול שבשינה, זכה יעקב למראות נבואיים שאינם מושגים תמיד בעירות. נמצא שאין סתירה בין ה"נורא" של המקום לבין ה"לינה" של האדם; אדרבה, זוהי ההשערה שנתאמתה ליעקב ב"אכן" – שהקדושה חודרת לתוך המציאות האנושית הפשוטה והופכת אותה לחלק מהיכל המלך.

19. קדושים - מפני שיבה תקום *(ח' אייר תשפ"ו)*

מצוות "**מפני שיבה תקום והדרת פני זקן** "המופיעה בפרשת קדושים (ויקרא י"ט, ל"ב) נתפסת במסורת ישראל כעמוד התווך של הכבוד הבין-דורי. חז"ל במסכת קידושין (ל"ב, ב') העמיקו בהגדרת המצווה וקבעו כי "קימה שיש בה הידור" היא כזו הניכרת לעין, המבטאת הערכה לאדם שצבר שנות חיים. לפי פסיקת ההלכה (שולחן ערוך, יורה דעה, רמ"ד), יש לכבד כל אדם שהגיע לשיבה. חז"ל הדגישו כי "אין זקן אלא מי שקנה חכמה", אך להלכה נפסק שיש לכבד כל אדם מבוגר, שכן עצם הניסיון שנצבר בשנות החיים הוא סוג של חכמה עמוקה.

ונראה לי להציע ביאור וחידוש בטעם המצווה :התורה מעבר למצווה מסבירה לאדם גם את הטעם וההמלצה שבצדה. התבוננות בלשון הפסוק מגלה כפילות לכאורה": **מפני שיבה תקום** "ומיד לאחר מכן "**והדרת פני זקן** ."יתור לשוני זה מוכיח שהתורה מתכוונת שנדרוש את הכפילות כהדרכה מהותית: המילה "**תקום** "אינה רק פעולה פיזית של נימוס, אלא הבטחה ותוצאה – אם תתייצב בפני הזקן ותבטל את האגו שלך מולו, אתה תזכה ל"תקומה" – להצלחה, ליציבות ולבנייה נכונה של עתידך.

דמיין שבשכונתך גר אדם שהוא בדרגת "נביא", המסוגל לספר לך בדיוק מה יקרה איתך בעוד חמישים שנה; עם אילו קשיים תתמודד ואיך עליך לנהוג כדי להימנע מבעיות מורכבות. רוב האנשים היו מוכנים לשלם ממון רב למגיד עתידות כזה. האדם הזקן המבוגר ממך ב-40 או 50 שנה הוא בדיוק הנביא הזה. הוא כבר עבר את הדרך שאתה רק מתחיל לצעוד בה, והוא רואה את החיים מהצד "השני" שלהם – מהמקום שבו השקרים של העולם הזה מתחילים להתפוגג והם נראים קרובים לסופם.

ואולי נוכל למצוא הוכחה לרעיון זה במה שמצינו אצל עגלון מלך מואב, שכאשר אמר לו אהוד בן גרא **"דבר אלוהים לי אליך**, "מיד "**ויקם מעל הכיסא** "(שופטים ג', כ'). עגלון הבין שכשנשמע "דבר השם", האדם חייב להתנער ממקומו ולעמוד בדריכות שיא. קימה זו מבטאת את המעבר ממצב של "יושב" – הנתון בתוך הנוחות והקונספציה שלו, למצב של "עומד" – המוכן לקבל אמת חיצונית שגדולה ממנו. עגלון זכה לשכר אדיר על אותה קימה, שיצאה ממנו רות המואבייה ושושלת המלכות ממנה יצא דוד המלך ועד למשיח צדקנו.

מכאן יש ללמוד שתי נקודות משמעותיות :ראשית, הקימה אינה רק כבוד למדבר, אלא **כלי קיבול למסר** .כשם שמעגלון יצאה מלכות בזכות שקם לשמוע את דבר השם, כך הצעיר שקם בפני הזקן פותח בנפשו פתח ל"מלכות" הפרטית שלו – ליכולת למלוך על יצריו וחייו מתוך חכמה .שנית, עצם השמיעה מתוך עמידה (ביטול האגו) היא פעולה רוחנית שיוצרת שכר נצחי ותקומה לדורות. התורה קוראת לנו לקום בפני הזקן כי בפיו נמצא "דבר השם" המזוקק של החיים – המסקנה הנבואית על מה שבאמת נשאר בסוף הדרך.

כשאדם צעיר נמצא במרוץ החיים, הוא נוטה להשתעבד לחומריות, לרכוש ולמעמד, מתוך מחשבה שאלו הנכסים שיעניקו לו משמעות. אך אצל הזקן "האסימון נופל" בצורה המזוקקת ביותר: הוא מבין ברגע האמת, לפני שהוא עומד לתת דין וחשבון לפני הקדוש ברוך הוא, שהחומריות היא הבל ורעות רוח, ושרק המצוות והתורה הן המלוות האמיתיות לחיי העולם הבא, בעוד שכל רכושו וכספו נשארים מאחור כחסרי משמעות.

הקשר המהותי ל"ויראת מאלוהיך אני ה "'על פי ביאור זה, סיומת הפסוק מקבלת משמעות של פשט עמוק ומדרבן: הקדוש ברוך הוא מבהיר לאדם שכדי שתהיה לו המוטיבציה האמיתית לבחור בדרך הנכונה כבר עכשיו, הוא זקוק להבנה של יראת שמיים. יראת השמיים היא המנוע והדחף; היא זו שמאפשרת לצעיר להבין שהמלצת התורה להיוועץ בזקן אינה רק הצעה חברתית, אלא עצה של השם יתברך היודע את סוף הדרך. יראת השמיים מחברת את האדם לנקודת הסיום כבר בתחילת המסלול, ומדרבנת אותו לקבל את עמדת הזקן כעמדה נבואית ומחייבת, מתוך ידיעה שהמפגש עם הבורא הוא היעד הסופי של כל אדם.

הציווי "והדרת פני זקן" קורא לנו להפוך את הזקן ליועץ אקטיבי. "תקום" פירושו לעמוד, להקשיב מתוך כבוד ולשמוע את מה שיש לו לייעץ לך. אם תתייחס לזקן כאל נביא שיכול להציל אותך מבזבוז חיים על הבלים, אתה תזכה להגיע לסוף הדרך שלך כשאתה מלא וגדוש בנכסים רוחניים ולא בידיים ריקות. הכבוד לזקן הוא למעשה הכבוד לעתיד של עצמך, והקשבה למסקנותיו – המגובות ביראת שמיים ובחתימת "אני ה'" – היא הדרך המהירה ביותר לקנות חכמה מבלי לשלם את המחיר הכואב של הטעויות.

20. אמור - טעם הגרשיים *(י"ג אייר תשפ"ו)*

מעשה ביהודי עשיר סוחר ביי"ש, שסיכם עסקה גדולה עם גוי בחוה"מ פסח. בסיום העסקה הוציא הגוי יי"ש יקר ומזג כדרכם שנים רבות לשתות לחיים. היהודי שכח באותו רגע ושתה.

ברוב צערו ניגש אל ה"שואל ומשיב" בבקשה שייתן לו תיקון. השו"מ אמר שהוא לא יכול לתת לו תיקון, שייגש את הבעלזער רב, והוסיף שאחרי שהאדמו"ר יגיד לו מה לעשות, ישאל מהו המקור לתיקון הזה.

פנה היהודי אל האדמו"ר וסיפר את כל השתלשלות הדברים. האדמו"ר אמר ליהודי שהתיקון שלו שימכור את כל הנכסים ויעלה לארץ ישראל . אמר היהודי שהשו"מ ביקש לשאול מהו המקור להוראה הזו? ענה האדמו"ר שכתוב באוכל חמץ [שמות פרק יב פסוק טו] כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה֙ הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל, המילה וְנִכְרְתָה֙ מוטעמת בגרשיים רק באיסור אכילת חמץ, לרמוז שהתיקון הוא שמגרשים אותו ממקומו.

חזר היהודי אל השו"מ עם התיקון והמקור. אלא שלשו"מ התעוררה שאלה , הרי כתוב [ויקרא פרק כב פסוק ג] כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַיקֹוָק וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה֙ הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי יְקֹוָק, גם באיסור אכילת קודשין כאשר האדם טמא, נכתבה המילה וְנִכְרְתָה֙ בגרשיים ואיך האדמו"ר אמר שזה נאמר רק באיסור אכילת חמץ?

שוב פנה היהודי לאדמו"ר ושאל את שאלת השו"מ. ענה האדמו"ר רש"י פירש בויקרא : ונכרתה וגו' - יכול מצד זה לצד זה - יכרת ממקומו ויתיישב במקום אחר, תלמוד לומר אני ה' - בכל מקום אני . למה רש"י המתין עד כאן הרי היה יכול לבאר זאת כבר בחומש שמות? אלא שאכן במקום שכתוב וְנִכְרְתָה֙ בגרשיים, המשמעות שצריך לגרש את החוטא בשגגה. רק בויקרא שואל רש"י "יכול מצד זה לצד זה - יכרת ממקומו ויתיישב במקום אחר", בגלל שגם כאן המילה מוטעמת בגרשיים, ועונה רש"י שכאן כתוב "אני ה' - בכל מקום אני" לכן כאן אין תיקון בגירוש למרות ההטעמה בגרשיים.

עד כאן שמעתי מהרב בנימין אונגר שליט"א

ומהאמור לעיל נראה לי לדרוש: סוד הגרשיים – תיקון הנפש במרחבי הקודש

א. המעשה והרמז: הגרשיים כהוראת גלות

יסוד הדברים כאמור בסיפור על האדמו"ר מבלז, שהורה ליהודי ששתה חמץ (יי"ש) בחוץ לארץ בטעות, שתיקונו הוא למכור את נכסיו ולעלות לארץ ישראל. המקור לכך הוא

שבפרשת שמות, על הפסוק "**וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל** "(העוסק באוכל חמץ), המילה "ונכרתה" מוטעמת ב**גרשיים** .רמז יש כאן: מי שחטא בחוץ לארץ, תיקונו הוא שיגורש ממקומו ("גרשיים") ויעלה לארץ ישראל.

ב. הסתירה בדברי רש"י

ה"שואל ומשיב" הקשה: הרי גם בפרשת אמור (ויקרא כ"ב), לגבי האוכל קודשים בטומאה, נאמר" :**וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי** – "וגם שם המילה מוטעמת ב**גרשיים** .מדוע שם אין התיקון בגירוש ?האדמו"ר ענה בשם רש"י שבויקרא כתוב **"אני ה** ,"'ורש"י מפרש" :*יכול מצד זה לצד זה... תלמוד לומר אני ה' – בכל מקום אני* ."לכאורה, רש"י מלמד שבחטא קודשים, שינוי המקום אינו מועיל כי הקב"ה נוכח בכל מקום במידה שווה.

ג. הקושי הלוגי (בירור המושגים)

כאן מתעורר קושי עצום: אם נפרש כפשוטו ש"בכל מקום אני" פירושו שאין הבדל בין המקומות, הרי שדברי רש"י בויקרא מבטלים את היסוד בשמות! אם ה' נמצא בחו"ל ובארץ באותו אופן, מה הועילה העלייה לארץ כתיקון לחטא החמץ?

ד. החידוש ויישוב הסתירה

ונראה לי לפרש בזה דבר חידוש, המיישב את שיטת רש"י והופך את הסתירה למבנה הלכתי עקבי:

ראשית, יש להבחין בין סוגי העבירות. חטא החמץ בחו"ל הוא "חובת הגוף" שיכולה לקרות בכל מקום. אך חטא הקודשים הוא "**תקלה ארץ-ישראלית** "מובהקת, שהרי קרבנות אינם קריבים אלא בארץ. לכן החוטא בויקרא נמצא כבר במדרגה הגבוהה של "לפני ה."'

נראה לי לבאר, שמה שכתב רש"י "בכל מקום אני", אין כוונתו לומר שמי שחי בארץ ישראל אין לו כפרה על הכרת דרך שינוי מקום – שהרי לא ייתכן שדווקא למי ששוכן בארץ הקודש לא תהיה תקנה לחטאו!

אלא, נראה לי לחדש שרש"י מגדיר את **אופן הכפרה** בשני המקומות:

1. **בחוץ לארץ (שמות) :**התיקון הוא "גרשיים" במובן של **בריחה** .על האדם לעזוב את המקום הטמא ולעבור למרחב הקדושה (ארץ ישראל). שם התנועה עצמה מהטומאה אל הקודש היא המכפרת.

2. **בארץ ישראל (ויקרא):** כאן האדם כבר נמצא בטרקלין של המלך. רש"י אומר "בכל מקום אני" כדי ללמד שהכפרה כאן אינה יכולה להיות "בריחה" מה', כי בתוך הארץ אין מקום פנוי ממנו.

***לכן נראה לי לפרש*:** שגם בתוך ארץ ישראל ה"גרשיים" פועלים כתיקון, אך בדרך של **עקירה והתחדשות**. כשאדם בארץ ישראל "נכרת ממקומו" – כלומר עוזב את ביתו ונוחלתו ומתיישב במקום אחר בתוך הארץ (או עולה לירושלים) – עצם העקירה וההליכה המחודשת באדמת הקודש היא המכפרת. שכן אם "כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מוחלין לו על עוונותיו", הרי שעבור מי שכבר בארץ, התנועה בתוך הקדושה וההתיישבות מחדש הן אלו שמחברות אותו מחדש לשכינה.

סיכום המהלך:

- **הגרשיים בשמות (חמץ בחו"ל):** תיקון על ידי **עלייה** – מעבר מחוץ לארץ אל הארץ.
- **הגרשיים בויקרא (קודשים בארץ):** תיקון על ידי **עקירה והתיישבות** – תנועה פנימית בתוך ארץ ישראל המבטאת חזרה בתשובה והתחדשות בקדושה, מתוך הבנה ש"בכל מקום אני" והשכינה מקבלת את השב אליה בכל מקום בארצו.

21. אמונה - עין צרה או חוסר כבוד? *(ל' בעומר תשפ"ו)*

במרכז הפרשה הטראגית של מות עשרים וארבעה אלף תלמידי רבי עקיבא, ניצבת סתירה לכאורה בין המקורות: בעוד הגמרא (יבמות סב:) תולה את האסון בכך ש"לא נהגו כבוד זה בזה", המדרש (קהלת רבה) חושף רובד פנימי וצורב יותר – שהייתה עיניהם צרה זה בזה בדברי תורה.

שיטת המשגיח, הגר"י לוינשטיין זצ"ל:

המשגיח מבקש לאחד את שני הטעמים לשורש אחד. לשיטתו, אין כאן שתי סיבות שונות אלא סיבה ותוצאה: חוסר הכבוד לא היה "סתם" זלזול, אלא נבע ישירות מאותה עין צרה. מכיוון שכל אחד התקשה לראות בהצלחת חברו, ממילא לא היה מסוגל לחלוק לו כבוד אמיתי.

והנה, נראה לי לחדש בזה בדרך אחרת:

לענ"ד אין צורך לאחד את הטעמים, אלא לראות בהם שני מרכיבים משלימים של "מנגנון בלימה". נראה לי לומר שהעין הצרה והקנאה בלימוד (עליה מדבר המדרש) הן רגשות

אנושיים שקשה מאוד לבערם לחלוטין, בטח בקרב תלמידי חכמים המתחרים על אמיתה של תורה.

אולם, התורה נתנה לנו כלי הגנה: הכבוד. הכבוד ההדדי אינו רק נימוס חברתי, אלא המחסום האחרון המונע מהקנאה הפנימית להתפרץ החוצה ולהפוך להרסנית. כל עוד אדם שומר על כבוד חברו – גם אם בליבו הוא חש צרות עין – הכבוד משמש כ"בלם זעזועים" ששומר על שלמות העולם.

כאשר מציינת הגמרא "אלא שלא נהגו כבוד זה בזה", היא מדגישה את נקודת השבר: הם לא נענשו רק על הרגש שבלב, אלא על כך שהם פרצו את המחסום האחרון. ברגע שהוסר הכבוד, כבר לא היה דבר שיעצור את האש, והעין הצרה כילתה את הכל. הכבוד הוא המגן שמאפשר לנו לחיות יחד למרות המידות שעוד טעונות תיקון, וברגע שהוא אבד – אבדה היכולת להתקיים.

22. אמור - אמור ואמרת *(י"ד אייר פסח שני תשפ"ו)*

בפתח פרשת אמור מצווה התורה את הכהנים על איסור הטומאה בלשון כפולה וחריגה : **"אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו** ."כפילות זו ("אֱמֹר... וְאָמַרְתָּ") עוררה את דעתם של המפרשים לאורך הדורות:

- **רש"י (בעקבות חז"ל) :**סובר שהכפילות באה "להזהיר גדולים על הקטנים" – כלומר, להטיל אחריות חינוכית על הכהנים המבוגרים לשמור על טהרת הילדים.
- **כלי יקר :**רואה בכך חלוקה בין עצם האיסור ("אמור") לבין פירוט ההיתרים לקרובים ("ואמרת").
- **האבן עזרא והרשב"ם :**מפרשים זאת כדרך הלשון להדגשה או כמבנה תחבירי של פתיחת דברים.
- **אור החיים הקדוש :**מסביר שהכפילות נועדה לחבב את המצווה על הכהנים ולהדגיש את מעלתם.

ונראה לי לחדש בזה:

השימוש בתיבת **"אמור "**(לשון רכה) דווקא בפרשה זו, בולט במיוחד לאור ההשוואה לפרשת "אחרי מות". שם, בנושא הכניסה לקודש, נאמר" :**וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה... דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ** ."שם התורה משתמשת בלשון "דיבור" (לשון קשה).

מדוע כאן "אמירה" ושם "דיבור ?"בפרשת "אחרי מות" מדובר בפרקטיקה מעשית ומסוכנת. הכניסה למשכן היא אירוע עם פוטנציאל קטלני ("וְלֹא יָמוּת"), ולכן הציווי חייב להיות חד, סמכותי ומרתיע – בדומה להוראות בטיחות מחמירות. לעומת זאת, איסור הטומאה בפרשתנו חל על הכהן בחיי היום-יום שלו, מחוץ לכותלי המקדש.

הכהונה כמעשה של התנדבות ואהבה שורש העניין טמון בכך שעבודת הכהן במקדש היא, בסופו של יום, עניין של רצון והתנדבות. הכהן אינו "פועל כפוי"; הוא משרת מתוך בחירה במעלתו. הקשר של הכהן עם הקדוש ברוך הוא ועם עם ישראל מבוסס על אהבה, כפי שמשתקף בברכת הכהנים הנחתמת במילים: "לברך את עמו ישראל **באהבה**."

מכיוון שזוהי מהותם, התורה נמנעת מלפנות אליהם בלשון "דיבור" קשה, שמא תיווצר תחושת כפייה שתפגום באהבה הנדרשת לעבודה. הקדוש ברוך הוא פונה אליהם ב"אמירה" רכה – פעם אחת לעכשיו ופעם שנייה לעתיד ("אמור... ואמרת") – כמעין הזמנה מתמדת לשמור על מעלתם וקדושתם, מתוך חיבה ולא מתוך פחד.

חסד הכהן וההיתר לקרובים כוחו של החידוש מתחזק כשמתבוננים בהיתר שהתורה נותנת לכהן להיטמא לקרוביו (אב, אם, אחות וכדומה). מהות הכהן היא **חסד** .מטבעו, הכהן היה רוצה לגמול חסד עם כל אדם ולעסוק בקבורת כל "מת מצווה" או מכר. התורה יודעת זאת, אך מבקשת ממנו להגביל את החסד הזה כדי לשמור על מוכנותו לעבודת המקדש.

התורה מגלה רגישות עצומה: היא מתירה לו להיטמא לאהוביו וקרוביו, מתוך הבנה לכובד הרגש המשפחתי, ורק בשאר המקרים היא מבקשת ממנו – בלשון רכה של "אמירה" – להתעלות מעל יצר החסד הכללי שלו למען קדושתו האישית.

לסיכום :הכפילות "אמור ואמרת" היא פנייה אל הלב. כמו הפנייה לנשים במעמד הר סיני ("כה תאמר לבית יעקב"), כך גם לכהנים נאמרים הדברים בנעימות. התורה מבקשת מהם לשמר את טהרתם כזהות פנימית, כדי שגם כאשר הם מקיימים את חובתם ועובדים במקדש, הם יוכלו לעשות זאת מתוך אותה תחושת התנדבות ואהבה טהורה המאפיינת את בני אהרן.

23. אמונה - ברוך שעשה לאבי נס במקום הזה. *(ה' אייר תשפ"ו)*

על פי הנפסק בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן רי"ח, סעיף ד'), אדם שנעשה לו נס חייב לברך "ברוך שעשה לי נס במקום הזה", והלכה זו מתרחבת גם לצאצאיו – בנו ונכדו של בעל הנס מברכים אף הם בבואם אל המקום: "ברוך שעשה נס לאבי במקום הזה". בבואנו לבחון את פרטי הדין, עולה שאלה מרתקת המובאת בביאור הלכה (שם): האם יש לחלק בין הבנים שנולדו לפני התרחשות הנס לבין אלו שנולדו לאחריו?

מצד הסברא המזוקקת, ניתן היה לומר שדווקא הבנים הצעירים, שנולדו לאחר המעשה, הם אלו שחייבים בברכה יותר מכולם; הרי אלמלא הנס שהציל את אביהם, הם לא היו באים לעולם כלל, וקיומם הוא תוצאה ישירה של אותה הצלה. לעומתם, הבנים הבוגרים שכבר היו בעולם בזמן הנס, לכאורה אינם "חייבים" לנס את עצם קיומם הביולוגי.

למרות זאת, פסק הלכה מוסכם אצל רבותינו הספרדים – החל ממרן השולחן ערוך שסתם דבריו ולא חילק, ועד לחיד"א ולמרן הגר"ע יוסף זצ"ל (חזון עובדיה, ברכות עמ' של"ז) – שאין שום חילוק בין הבנים, וכל הבנים והנכדים מברכים בשווה, גם אם נולדו לפני הנס מהרעיון התורני ש'ברא כרעיה דאבוה' – הבן הוא רגלו של אביו, כפי שמשמע מתוך הביטוי 'יורש כרעיה דאבוה הוא' (עירובין ע. ע"ב) ומנוסח 'ברא מזכה אבא' (סנהדרין קד ע"א)". שהבן הוא המשך ישיר של אביו.

ונראה לומר מסברה פשוטה שהחיוב נובע מ"כבוד אביו". הנס אינו רק אירוע של הצלה טכנית, אלא הוא עיטור של שבח והשגחה שנלווה לשמו של האדם, ועל הבנים מוטלת החובה להשתתף בפרסום השבח הזה לכבוד אביהם.

ונראה לי לחדש ולהעלות סברה שאפשר ומסבירה את עומק הכוונה בעניין כבוד האב : לו היינו הולכים לפי ההיגיון המפריד, היינו יוצרים מצב בעייתי מאוד מבחינה משפחתית וציבורית. דמיינו משפחה המגיעה למקום הנס – הבנים הצעירים (שנולדו אחר הנס) מברכים בהתלהבות "שעשה נס לאבי", אך האחים הבוגרים עומדים ושותקים כי הם כבר היו בעולם קודם לכן. בסיטואציה כזו, המתבונן מן הצד שאינו בקיא בתאריכי הלידה עלול להגיע למסקנה מוטעית וחמורה. הבריות עשויות לרנן ולומר: "ראו, הצעירים הם בניו האמיתיים ולכן הם מברכים, אך הבוגרים הללו ששותקים – כנראה אינם בניו של בעל הנס."!

סיוע עצום ליסוד זה מצאנו בדברי חז"ל במסכת נידה (דף י"ג:) ,שם דנים חכמים עם רבי אליעזר בנוגע להנהגת אדם בזמן השתנה. חכמים מקשים עליו שאם לא ינהג בדרך מסוימת, נתזי השתן יגרמו לו להיראות ככרות שופכה שאינו מוליד" ,**ונמצא מוציא לעז על בניו שהן**

ממזרים. "הרי לנו יסוד מפורש בשיקול הדעת של חז"ל: פעולה חיצונית של האב או הנהגה הנראית לעין, שעלולה להתפרש בטעות כניתוק הקשר הביולוגי בין האב לבניו (מתוך מחשבה שאינו בר הולדה), היא עילה מספקת לחשוש לרינון ולשנות מההנהגה הרגילה כדי להגן על שמם הטוב של הילדים ולמנוע לעז ממזרות.

אם בהנהגה אישית של אדם עם עצמו חששו חז"ל לערעור הייחוס, על אחת כמה וכמה במעמד דתי פומבי של ברכה על נס האב. לו היו האחים נחלקים בברכתם, היה זה בבחינת "כתם" על ייחוסם של האחים הבוגרים. לכן, כחלק משמירה על "כבוד האב" וכדי למנוע לזות שפתיים על כשרות בניו, השוו חכמים את המידות: כל הבנים מברכים כאחד. בדרך זו, הברכה הופכת למפגן של אחדות ואישור מחדש של הייחוס לכל האחים בשווה, ובכך נחסם הפתח לכל רינון, ושם המשפחה נותר שלם ומכובד.

24. אמונה - תורה תבלין *(בהר בחוקותי תשפ"ו)*

בלב סוגיית יחסי הגוף והרוח, והיחס שבין עמל העולם הזה לבין עמל התורה, עומדת מימרא מטלטלת של חכמינו זיכרונם לברכה במסכת קידושין, המייחסת לקדוש ברוך הוא את האמירה: "בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין". במשך דורות הורגלנו לפרש מימרא זו כהנחיה לביטול היצר וכבריחה אל המקלט הרוחני, כאילו המציאות הגשמית היא רק מכשול שיש להסירו. בדורות האחרונים אף התעצמה תפיסה זו לכדי אידיאולוגיה השוללת את ערך המעשה והעבודה, ומציבה את הלימוד המבודד כחזות הכול, תוך זניחת חובות המוסר והפרנסה הבסיסיות. אולם, כאשר מתבוננים בדברי חז"ל במקורם, עולה תמונה שונה בתכלית, המבהירה כי המושג "יצר הרע" אינו מכוון למציאות של חטא ועבירה גרידא, אלא למציאות של חיי הגשמיות והחיוניות של העולם הזה, שהם מוכרחים לקיום הבריאה.

נראה לי לחדש בזה הבנה יסודית המבוססת על דברי חז"ל במסכת יומא, שם מסופר כי כאשר ביקשו לבטל את יצרא דעריות, חזו ש"לא נמצאת ביצה בכל ארץ ישראל" מפני שהתרנגולת הפסיקה להטיל. מכאן מוכח ש"יצר הרע" בלשון חז"ל הוא הכוח ההיולי של הפריון, העשייה וההמשכיות, שבלעדיו העולם קופא ומת. גם כשהחזירו את היצר, השאירו את ביטול עריות הקרובים, ללמדנו שהיצר כשלעצמו הוא כוח חיובי ומוכרח – ה"טוב מאוד" של הבריאה – ורק החריגה שלו אל המקומות האסורים היא זו שזקוקה לריסון. מכאן שהגשמיות המותרת, הבנייה והיצירה בעולם, הן הן היצר שאותו ברא הבורא לכתחילה כמרכז הבריאה.

לאור זאת, יש לדקדק בלשון הקב"ה "בראתי לו תורה תבלין". המילה "לו" מלמדת שהתורה נבראה עבור היצר, לשרתו ולשכללו, ולא להפך. הקב"ה הודיענו בזה כי המציאות הגשמית והחיונית היא העיקר שבו הוא חפץ, והתורה במהותה אינה אלא "תבלין" שנועד לתת טעם, כיוון ושימור למציאות הזו. ראיה גדולה לכך מצינו בהנהגת האבות; יעקב אבינו מסר ליוסף בנו דווקא את "תורת שם ועבר", שכן ידע ברוח הקודש שיוסף עתיד לרדת למצרים – למקום גילולים ותאוות, לעולם של שלטון, כלכלה ופוליטיקה. יעקב לא לימד את יוסף תורה כדי שיישאר באוהל, אלא צייד אותו ב"תבלין" הכרחי כדי שיוכל לשרוד ולמלוך בתוך הגשמיות המצרית מבלי להיטמע בה. יעקב עצמו יישם זאת בבית לבן, שם עסק בעבודה קשה ובחברת רשעים, אך תורתו הייתה לו לתבלין שאפשר לו לומר "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי" – דווקא בתוך עמל המלאכה וההתמודדות עם היצר.

עוד נראה לי לחדש בביאור המושג "תורת שם ועבר", שזוהי תורה קדומה המשקפת נאמנה את רצון הבורא בעולמו. "תורת שם" רומזת על "תורת השם" – הלימוד התיאורטי המופשט בטהרתו, השואף אל הקודש. אולם לצדה מוכרחה להיות "תורת עבר", ונראה לי שזוהי תורת ה"מעבר" בעולם הזה, או התורה שהיא "מעבר" ללימוד התיאורטי – היינו היישום המעשי בתוך המציאות. כשם שנאמר על אברהם העברי שכל העולם מן העבר האחד והוא מן העבר האחר, כך תורת עבר מלמדת את האדם איך לעמוד מן העבר האחר של היצר, להיות בתוך העולם ובו-זמנית לשמור על זהותו הייחודית. השילוב של "שם ועבר" הוא השילוב המושלם שבין המחשבה הטהורה לבין היכולת לעבור דרך נתיבי העולם הגשמי מבלי להישחק.

חיזוק עצום ליסוד זה מצינו בפרשת בחוקותי. הקב"ה פותח בהבטחה: "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם". אף שרש"י מפרש ש"תלכו" פירושו עמל התורה, הרי שהכתוב מדגיש בסופו של דבר את ה"עשייה" – "ועשיתם אותם". הקב"ה דורש יישום בפועל בתוך המציאות. ומהו השכר המובטח על כל אותו עמל? "ונתתי גשמיכם בעיתם... ונתנה הארץ יבולה... ואכלתם לחמכם לשובע". הדבר מעורר תמיהה: וכי שכר גשמי של תבואה ולחם הוא השכר הנאות לעמל תורה רוחני ומופשט? אלא מכאן מוכח שוב שהדגש של הבורא הוא מפורש על חיי העולם הזה. השכר הגשמי הוא העיקר כי הוא המדד להצלחת האדם בשימוש בתורה כתבלין בתוך עולם המעשה, בעוד השכרים הרוחניים נרמזים בלבד, שכן הם אינם זירת המבחן המרכזית.

מכאן שהפיכת התורה לעיקר והפיכת החיים הגשמיים לטפל מנוכרת לרצון הבורא המפורש במימרא זו. מי שבורח מהעולם אל תוך "חברת לומדים" מנותקת, שבה התורה הופכת למטרה בפני עצמה ללא מפגש עם היצר והמעשה, דומה לאדם שזונח את הסעודה ואוכל

תבלינים גולמיים – דבר שאינו מזין ואינו מתקבל על הדעת. עלינו להבין כי דווקא האדם המעורב בעולם, העובד לפרנסתו, המשרת בצבא והנושא בנטל האחריות, הוא זה שזקוק ל"תבלין" התורה באמת, והוא זה שמממש את המטרה האלוהית בבריאתו. כאשר התורה משמשת כמרשם לחיים נכונים בתוך ה"יצר" של עולם המעשה, היא חוזרת לתפקידה האותנטי ככלי לתיקון המציאות ולא ככלי לבריחה ממנה, ומאפשרת לאדם לחיות חיי גשמיות מרוממים כרצון בוראו.

25. במדבר - מה אלו עובדי עבודה זרה *(כ"ו אייר במדבר תשפ"ו)*

הזרע שמשון על התורה בפרשת במדבר מביא את השאלה המפורסמת על קטרוג המלאכים בשעת קריעת ים סוף, "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה", ותוהה מכוח מה זכו ישראל להינצל. הוא מבאר כי הקב"ה דן את ישראל לפי ספרי היוחסין שהביאו עמם, המעידים על שונותם המהותית מהאומות, וקבע כי חטאי העבודה זרה שלהם במצרים נחשבים כ"שוגג" ולא כ"מזיד". הסיבה לכך, לדבריו, היא שישראל היו עתידים לקבל את התורה, והקב"ה ידע שחפצם הפנימי הוא ללמוד ולקיים, ולכן כל זמן שלא ניתנה להם ההזדמנות לכך, נחשב הדבר כאילו נמנע מהם הלימוד באונס המגדיר את חטאם כשגגה.

אולם כשאני מתבונן בדברים הללו, עולות קושיות כבדות המערערות לכאורה על היסוד הזה. ראשית, ישראל במצרים היו עדיין במעמד של בני נח, וכידוע בהלכה "בן נח ששגג כמי שהזיד", ואין לו כלל פטור של שגגה. אם כן, כיצד משנה העתיד של מתן תורה את הדין הנוקשה של ההווה? שנית, האומות שסירבו לקבל את התורה יכלו לטעון כי סירובן נובע מהברכות הטבועות בהן, כמו ברכת "על חרבך תחיה", המעניקה להן סוג של "אונס" מובנה המונע מהן לקבל את ציוויי התורה הסותרים את טבען. גם הטענה שישראל חפצו בתורה נראית מורכבת לאור הצורך בכפיית "הר כגיגית" במעמד סיני.

לאחר שתהיתי על כל זאת , מצאתי בסיעתא דשמיא תמיכה ניצחת ליסוד של הזרע שמשון מתוך חידוש שכתבתי בעבר בחוברת "מרי דכי": סעיף 64. פרשת בשלח תשפ"ג על הפסוק "והמים להם חומה", דרשו חז"ל כי "אין מים אלא תורה". והנה, למרות שבאותה שעה טרם ניתנה התורה, המים הפיזיים הפכו להם לחומה והגנה מכוח התורה שעתידה להינתן. מכאן אני למד יסוד גדול התומך במהלך של הזרע שמשון: לא רק לומדי תורה שתורתם אומנותם משדדים את מערכות הטבע, אלא אפילו מי שרק נמצא בדרכו לקבל עליו עול תורה, כבר בכוח רצונו והכנתו זו הוא פועל מעל הטבע. ממילא, אם חוקי הטבע הפיזיים בים השתחוו

והפכו לחומה בפני הרצון העתידי של ישראל, הרי שחוק הים וחוק התורה אחד הם. קריעת הים הייתה **גילוי מילתא למפרע** שעם ישראל כבר באותה שעה הופקע מעולם המושגים של 'בני נח' והושתת על מערכת החוקים של התורה. החשק והכמיהה אל התורה הגדירו אותם כבר אז כבנים השבים אל שולחן אביהם, וממילא חטאם נידון כשגגה של בן, ולא כזדון של בן נח.

26. במדבר - כור הברזל *(כ"ח אייר תשפ"ו)*

בספרו המופלא של ה"זרע שמשון" (מקור: זרע שמשון פרשת במדבר קטע ה') מובא יסוד עמוק המאיר את מטרת הגלות במצרים. השעבוד הנורא לא היה רק עונש, אלא תהליך מכוון של זיכוך רוחני שנועד לנקות את עם ישראל מזוהמת הנחש. זוהמה זו פגעה במיוחד בַּבְּכוֹרִים, ולכן היה צורך להכניסם לתוך "כּוּר הַבַּרְזֶל" המצרי כדי לצרוף אותם ולהכשירם למעמדם הרוחני העתידי. פרעה חשב שתואר הַבְּכוֹר של ישראל הוא סימן לטומאה, אך הקב"ה הפך את השעבוד עצמו לכלי הניקוי שלהם.

על רקע דברים אלו, ניתן להציע חידוש המבוסס על כפל משמעות לשוני הגנוז בפסוק אותו מצטט ה"זרע שמשון": "אַף אָנִי בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ" (תהילים פ"ט, כ"ח). בדרך הפשט, הפסוק מבטיח מעמד של חשיבות ובכורה .**אך על דרך הדרש, נמצא כאן רמז נפלא המבוסס על חילופי חולם ושורוק (על דרך 'אל תקרי בְּכוֹר אלא בְּכוּר'):**

לפי זה, הקב"ה טומן בפסוק את סוד הזיכוך המצרי: "אַף אָנִי בְּכוּר (בתוך כור הברזל) אֶתְּנֵהוּ" – כלומר, הדרך שלי לתת לו מעמד של בְּכוֹר וחשיבות היא על ידי כך שאשים אותו בתוך הַכּוּר. הזיכוך בַּכּוּר (בכור הברזל) הוא זה שיוצר את הַבְּכוֹר (הבן המעולה). זהו רעיון המראה שגם בתוך השפה עצמה, המעמד הרוחני והתהליך המייסר שכרוך בו הם מקשה אחת בלתי נפרדת.

הנהגת ה' מתגלה כאן בשיא תפארתה, כאשר היא מנצלת את ה"קליפה" המצרית ככלי שרת לקדושה. כשם שמשה רבנו גדל והתעצב דווקא בביתו של פרעה, בלב ערש הטומאה והעבודה הזרה, כך בְּכוֹרֵי ישראל התקדשו דווקא בתוך המנגנון המצרי שניסה לכלותם.

פרעה היה בטוח שהוא משעבד אומה מוכת זוהמה, אך בפועל הוא שימש כ"מפעיל הַכּוּר" שזיכך עבור הקב"ה את בְּנֵי הַבְּכוֹרִים שלו. מכאן מובנת היטב קריאתו של הקב"ה לפרעה בסיום השעבוד: "שַׁלַּח אֶת בְּנִי בְכֹרִי וְיַעַבְדֵנִי". רק בתום השעבוד, לאחר שעברו את הזיכוך

בַּבְּכוֹר (בכור הברזל), זכו ישראל לתואר הנכסף של "בְּנִי בְכֹרִי", הראויים לעמוד ולשרת לפני מלך מלכי המלכים.

27. במדבר - במדבר סיני באוהל מועד *(כ"ט אייר תשפ"ו)*

ספר במדבר נפתח במילים המוכרות: "וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר". רבים מן המפרשים מתעכבים על הפירוט הגיאוגרפי המדויק בפסוק זה, ושואלים מדוע מצאה התורה לנכון להדגיש שהדיבור האלוהי התרחש דווקא בתוך המדבר, מקום שממה וריקנות, ולא בארץ נושבת ומיושבת. חז"ל במדרשים השונים כבר עמדו על מדוכה זו והעניקו לנו כמה פנינים של הבנה; במדרש רבה נדרש הפסוק "וממדבר מתנה", ואמרו חכמים שאין התורה ניתנת אלא למי שמפקיר את עצמו כמדבר. במקום אחר הדגישו חז"ל במסכת עירובין כי מה מדבר זה הכל דשים בו, כך תלמיד חכם צריך שיהיו הכל דשים בו, ללמדנו שמידת הענווה והשפלות היא התנאי ההכרחי לקבלת התורה והחזקתה.

מתוך דברים אלו, נראה לי להציע ולחדש מהלך עמוק המקשר את מהות המדבר הגיאוגרפי אל מהות כוחו של האדם, ושאליו מתרכזות כל מהות קבלת התורה בחג השבועות. כאשר אנו מתבוננים במילה "מדבר", אנו מגלים בה כפל לשון פלאי וניגוד פנימי מובנה. מצד אחד, המִדְבָּר הפיזי מסמל את הבדידות המוחלטת, השממה והשקט הקיצוני, מקום שבו אין שאון אנושי ואין רעשי רקע. מצד שני, אותיות המילה מִדְבָּר הן בדיוק אותיותיו של המְדַבֵּר – הדיבור בכבודו ובעצמו, שהוא כידוע התואר המגדיר את האדם ומציב אותו בראש הבריאה, מעל הדומם, הצומח והחי.

הקדוש ברוך הוא בחר לתת את התורה, שהיא תמצית הדיבור האלוהי, דווקא במדבר, כדי לסמן לנו את הדרך הנכונה שבה האדם צריך לנהוג בכוח המדבר שבו. חז"ל שאלו במסכת חולין (דף פט.) :**מה אומנותו של אדם בעולם הזה? ישים עצמו כאילם .** ומיד סייגו ושאלו: יכול אף לדברי תורה כן? תלמוד לומר "צדק תדברון". מכאן למדנו שישנה הנהגה כפולה הנדרשת מן האדם, והיא משתקפת לחלוטין במדבר: עליו לצמצם את דיבורי החולין שלו למינימום האפשרי, להשתיק את הרעש החיצוני ולהיות בהתבודדות פנימית עם קונו, ובמקביל – להפוך את כל כוח הדיבור שבו אך ורק לדברי תורה.

כדי להבין את עומק המאבק על הדיבור הזה, עלינו לזכור כי בעולם המושגים של הקבלה והחסידות, המדבר הגיאוגרפי נחשב למקום השליטה של כוחות הטומאה, כפי שמתאר

המקרא "הַמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב", וממילא זהו מרחבו של הס"מ, המכונה לעיתים קרובות בספרים הקדושים בשם "בעל הדבר". השם "בעל הדבר" אינו מקרי; הוא מבטא את רצונו של יצר הרע לנכס לעצמו את ה"דבר", כלומר לקחת בעלות על כוח הדיבור של האדם, ולמלא אותו ברכילות, בגאווה, בפטפוטי סרק וברעש המנתק את הנשמה ממקורה. זה לעומת זה עשה אלוהים: מול ה"דבר" של בעל הדבר, הציב הבורא את ה"דבר" של התורה, את עשרת הדיברות שניתנו בסיני. כאשר הקדוש ברוך הוא מוריד את שכינתו דווקא אל המדבר השומם, הוא מלמד אותנו כיצד מכניעים את "בעל הדבר". ההכנעה נעשית על ידי כך שהאדם עושה עצמו כמדבר – הוא מאמץ את השפלות, הענווה והשתיקה של המדבר, ובכך הוא מפקיע את הדיבור מרשותו של הס"מ ומחזיר אותו אל הקדושה.

יסוד זה אינו מוגבל רק למרחב הגיאוגרפי, אלא הוא מתפשט גם אל מימד הזמן בחייו של היהודי, ומתבטא בצורה המזוקקת ביותר ביום השבת. בספר ישעיהו מופיע הציווי על שמירת קדושת היום: "וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר". חז"ל במסכת שבת (דף קיג:) דקקו מכאן הלכה למעשה: שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. השבת היא למעשה ה"מדבר" של הזמן; בששת ימי המעשה האדם פועל בעולם ומשתמש בשפה לצורכי חולין, אך בהגיע יום השבת, הוא נדרש להיכנס אל השביתה והשקט, למעט בדיבור, ולאסור על עצמו את דיבורי החול כדי לפנות מקום לדיבור של קדושה.

עומקם של דברים מתגלה כאשר אנו מתבוננים בלוח השנה העברי ומגלים קביעות פלאית. הטור והשולחן ערוך באורח חיים, סימן תכ"ח, פוסקים כלל קבוע ללוח השנה: "לעולם קורין פרשת במדבר סיני קודם עצרת" , המשמעות העמוקה של הסימן ההלכתי הזה היא שפרשת במדבר, הנקראת תמיד סביב ראש חודש סיון, תצא תמיד, ללא שום יוצא מן הכלל, בשבת הסמוכה והקודמת לחג השבועות – חג מתן תורה. אין זה מקרה, אלא הכנה מכוונת מאת הבורא. חג השבועות, להבדיל משאר המועדים, הוא החג היחיד **שבציווייו המקורי בתורה** אין לו תאריך קבוע בימי החודש, אלא כל כולו תלוי בתהליך ובספירה: 'וּסְפַרְתֶּם לָכֶם...'. התורה מלמדת אותנו שקבלת התורה אינה מאורע היסטורי שמגיע אוטומטית עם הזמן, אלא היא תוצאה של ספירה, זיכוך ועבודה פנימית. והנה, בסיומם של ארבעים ותשעה ימי הזיכוך, ברגע האחרון שלפני החג, מציב לנו הקדוש ברוך הוא את התמרור של פרשת "במדבר" ומגלה לנו את נוסחת הזכייה בתורה.

מתוך כך, מתבהר היטב מדוע התורה אינה מסתפקת בציון "במדבר סיני", אלא סומכת אליו מיד את המילים "בְּאֹהֶל מוֹעֵד". בצירוף מופלא זה טמון הסוד והשכר הגדול של עבודה זו לקראת חג מתן תורה. המילה "מועד" פירושה לשון ועד, מפגש והתוועדות. כאן מגלה לנו

התורה שאם האדם עובר את תהליך הספירה, ומקבל על עצמו את כל העבודה שדרשנו על המדבר – אם הוא משכיל להשתיק את רעשי העולם, לעשות עצמו כאילם לחולין, לבטל את האגו שלו בענווה וליצור בתוכו את השקט של המדבר בשבת הקודמת לחג – הוא אינו נשאר בבדידות או בשממה. אדרבה, ברגע שהאדם הופך את נפשו ל"מדבר", הוא זוכה מיד להיכנס אל תוך "אוהל מועד". השממה החיצונית הופכת למרחב האינטימי והקדוש ביותר, שבו הוא נפגש ונועד עם הקדוש ברוך הוא בחג השבועות.

נמצאנו למדים שהחוט המשולש של המדבר, השבת, ימי הספירה וחג השבועות הוא מהות אחת. התורה שניתנה במדבר מלמדת את האדם, שהוא ה"מדבר", את סוד הצמצום וההתכנסות. על ידי השתיקה מדיבורי חול, ההכנה הרוחנית של ספירת העומר, והאיסור "ודבר דבר" בשבת קודש – האדם משתחרר מאחיזתו של "בעל הדבר", ומקדש את פיו ואת נשמתו. אז, מתוך הדממה המדברית של החומר, נבנה בתוכו אהל מועד פרטי, שבו הוא נועד עם בוראו ומקבל את התורה מחדש, בקדושה ובדביקות המלווה אותו לעולמי עולמים.

28. אמונה - תפילת חנה *(ג' סיון תשפ"ו)*

וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ – בין מרירות הנפש לשמחת המצווה שבזעקה

בפרשתנו (פרשת נשא), בעניין נדר נזיר, מאריכים רבותינו בביאור עניינה של תפילת חנה המובאת בהפטרת החג. והנה, בבואנו להתבונן בדבריו הקדושים של בעל ה"זרע שמשון" (אות ה'-ו'), אנו מוצאים עצמנו עומדים מול מלכוד פרשני והלכתי עמוק, הסובב את דמותה של חנה בשעה שעמדה בתפילה במשכן שילה.

מהלך ה"זרע שמשון": המניפולציה הקדושה של פנינה

ידועים דברי הגמרא במסכת ברכות (לא.), הלומדת מהנהגותיה של חנה הלכות תפילה פסוקות לדורות, וביניהן הכלל הנוקשה" :**אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצווה... ולא מתוך עצבות."**

וכאן זועק פשט המקרא: הרי חנה מתוארת כאישה שבורה לחלוטין, "וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל ה'"! כיצד משמשת האישה המרירה והבוכייה ביותר בתנ"ך כמקור הראשוני להלכה המחייבת "שמחה"? עוד קשה – הרי מדרשי חז"ל מלאים בתיאור עונשה החמור של פנינה שילדיה מתו, משום שציערה והקניטה את חנה עד שהביאה אותה לידי בכי, צער עמוק ומפח נפש עצום. אם חנה הייתה בשמחה, על מה נענשה פנינה כדין וחשבון חמור כל כך בשמים?

כדי ליישב סתירה זו, מחדש ה"זרע שמשון" מהלך מבריק ומורכב. לטענתו, חנה אכן הייתה שרויה בשמחה פנימית גדולה, והמקור לשמחה זו היה הביטחון הגמור באהבת בעלה אלקנה ,אשר אמר לה "הלוא אנכי טוב לך מעשרה בנים". חנה ידעה שהיא אהובה, מוגנת ומכובדת על ידי בעלה, וידיעה זו נתנה לה את מצע "שמחת המצווה" הדרוש הלכתית כדי שתפילתה תתקבל.

אלא שפנינה צרתה ראתה את השלווה והשמחה הזו, והבינה ברוח קודשה שאם חנה תישאר בנוחות, בשובע ובביטחון של אהבת בעלה, היא לעולם לא תרגיש את כובד הלב הנצרך כדי לצעוק לה' מקירות ליבה, וממילא תישאר עקרה. לכן, נקטה פנינה בצעד מכוון והקניטה אותה "בעבור הרעימה" – כדי לסדוק את השלווה הזו, להכניס בה מרירות ובכי ולעורר אותה לתפילה.

נמצא לפי ה"זרע שמשון", שברגע התפילה התקיים בחנה הפרדוקס של **"וגילו ברעדה"**: ה'גילה' והשמחה הגיעו מאהבת אלקנה המנחמת, ואילו ה'רעדה' והבכי הגיעו מהקנטת פנינה. פנינה נענשה בדין שמים על עוצמת הפגיעה האנושית שגרמה לחנה, אך התפילה עצמה נותרה כשרה כי הכילה בתוכה את יסוד השמחה של אלקנה.

קריסת המשענת האנושית: מרירות נקודה

אך כדברים האלה קשה לקבל לחלוטין. האם יעלה על הדעת שאישה עקרה, שצרתה מנקרת את עיניה ומבזה אותה שנה בשנה, תמצא "שמחה פנימית" באמירתו של בעלה, שעם כל רצונו הטוב אינו מבין לרוחה? הרי אלקנה מנסה לנחם אותה בנחמת בשר ודם, אך בפועל אמירתו "הלוא אנכי טוב לך מעשרה בנים" רק מדגישה את בדידותה ואת חוסר הישועה האמיתית שלו. פנינה גרמה לחנה ביזיון ממשי ששרף את נשמתה, וחנה מעידה על עצמה מפורשות בפני עלי הכהן: "אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי... כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה". מרירות נקודה. אין כאן שום שמחה מאלקנה, והביטחון בכל משענת אנושית עורער לחלוטין. פנינה פגעה בה פגיעה אנושית אנושה, ועל כך פנינה שילמה את המחיר.

קומה א': לידת "שמחת הכתובת" והראיה מן התורה

מכאן נראה להציע ביאור מחודש, המיוסד על פשוטו של מקרא, עומק הלשון ודרכי הנפש בקודש:

בעיית ה"שמחה" אינה נפתרת משום גורם חיצוני – לא מאהבת הבעל ולא מכוונותיה של הצָרָה. חנה מגיעה לשילה מרוסקת ומרירה ב-100% של כאב. כל המערכת האנושית

סביבה קרסה. אז איך בכל זאת מתקיימת "שמחה של מצווה" בטהרתה? התשובה העמוקה טמונה במילים" :**וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ."**

כדי להבין מה התחולל בליבה, נפנה אל המקור המובהק בתורה המגדיר את תפקידו של הלב בעת פנייה אל רומו של עולם (דברים ד, לט)" :**וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים... אֵין עוֹד."**

הפעולה של "והשבות אל לבבך" היא העבודה הפנימית של האדם לנער מעצמו את אשליות העולם הזה, ולהחדיר אל חדרי ליבו את הידיעה המוחלטת שאין עוד מלבדו – שכל משענות הבשר ודם הן כאין וכאפס. וזהו ממש פשט הכתוב: "וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ" – חנה קיימה ברגע העמידה מול השכינה את מצוות ה"והשבות אל לבבך". היא ניהלה שיחת עידוד והחדרה אמונית נוקבת עם הלב של עצמה, ואמרה לו :*נכון, בעלי בשר ודם ואינו יכול להושיע, צרתי משפילה אותי - אבל הנה, ברגע זה ממש, אני משיבה אל הלב שאין עוד מלבדו, ואני זוכה לעמוד לפני הכתובת היחידה בשמים ובארץ!*

מתוך דיבור פנימי זה, נולדה בליבה של חנה אותה שמחה דרושה. ואין זו שמחה של עליצות, אלא היא בנויה על שני יסודות :א .**שמחת התרת הספקות :**שכן "אין שמחה כשמחת התרת הספקות". ברגע שחנה ניערה מעצמה את התקווה מאלקנה או את הפחד מפנינה, והשליכה יהבה על ה' לבדו בצורה צלולה – עצם הסרת הספק וההתחברות לאמת המוחלטת הולידו בליבה התעוררות עצומה של שמחה פנימית .ב .**שמחת המצווה בטהרתה :**כאשר אדם נמצא בשאול תחתיות ומרוסק לחלוטין – ובכל זאת, מתוך החושך הזה, הוא אוזר כוח ופונה אל ה', עצם קיומה של מצוות התפילה והזעקה מולידה בליבו שמחה מזוקקת, נקייה מכל סיג אנושי. מצב זה מדמה לאדם שטובע בים סוער, ופתאום מופיעה מולו סירת הצלה. הוא עדיין קופא מקור, גופו רועד ועיניו דומעות (מריר ושבור כלפי חוץ), אך עצם האחיזה בחבל ההצלה, עצם הידיעה שיש לו מושיע והוא מחובר אליו מעבר לכל ספק, מייצרת בליבו פנימה ניצוץ עצום של רווחה ושמחת מצווה עילאית.

חותם היסוד החסידי: החרדה מפני אובדן עוצמת הקשר

והנה, עומק זה מקבל את חותמו המושלם מתוך תורת החסידות, המאירה את המושג של **"תפילה מן המיצר** ."חז"ל ביארו (יבמות סד.) שהקב"ה "מתאווה לתפילתן של צדיקים", משום שרק מתוך מרירות הצרה והשבר המוחלט, מסוגלת נשמת הצדיק להוציא מעצמה את זעקת האמת המזוקקת ביותר, ללא שום נגיעות עצמיות.

יתרה מכך, בספרי החסידות מובא יסוד מרטט: צדיקים אמיתיים חוו פחד פנימי עמוק מפני רגע הישועה. הם הבינו שכאשר תבוא ההרחבה ויחלוף הצער, המציאות תתנרמל, וממילא אותה אש קודש עוצמתית וחריפה של "ממעמקים קראתיך ה'" – עלולה להצטנן ולהיאבד. על כך פירשו את הפסוק": **מִן הַמֵּצַר קָרָאתִי יָּהּ, עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ** – "הלוואי שגם כאשר הקב"ה יענני ויוציא אותי אל ה'מרחב', אשאר באותה דרגת דבקות וקירבה של 'יה' שהייתה לי בהיותי בתוך ה'מיצר.'

זהו העומק העליון של שמחת המצווה שגילתה חנה: היא הבינה שדווקא רגע המרירות הנוכחי הוא פסגת חייה הרוחניים. היא חוותה את שמחת התרת הספקות ומצוות הזעקה בטהרתה הגבוהה ביותר, מתוך ידיעה נבואית שדווקא עכשיו, כשכל משענת אנושית חרבה, היא מחוברת לקב"ה בעוצמה טוטאלית. היא שמחה במצווה הזו *עכשיו*, מתוך חרדה קדושה שמא בצירוף הישועה, העוצמה המזוקקת הזו של הקשר – תתקרר ותאבד.

קומה ב': ואם תמצי לומר – סוד הדיעבד של "שלא לשמה"

ואם תמצי לומר, ואפילו הכי, אם ירצה הקורא לדחוק ולטעון שעדיין קשה לקבל שנולדה בחנה שמחה כלשהי **בנקודת המוצא שלה לפני התפילה**, וכי המרירות, הבכי ומפח הנפש מילאו את כל ישותה באותם רגעים עד שלא היה בה שום מקום, אף לא ברובד הפנימי ביותר, לפתח ניצוץ של שמחה – **על טענה זו נשיב ונאמר** שגם לזווית זו יש פתרון יסודי ונוקב עוד יותר, המעמיד את גדר הדין באורו האמיתי:

יש לשאול שאלה פשוטה: מה יעשה אדם שבור ומריר שאין לו שום דרך אנושית לשמוח **לפני** שהוא ניגש להתפלל? האם נגזור עליו שלא יפתח את פיו בתפילה, חלילה, רק משום שאינו עומד כעת בקריטריון של "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה"? והרי כתיב "קרוב ה' לשבורי לב", והתפילה הרי נוצרה בדיוק עבור רגעים כאלו!

אלא שדיוק נוקב בגדר דברי חז"ל מיישב את הדברים כמין חומר. הרי קבעו בגמרא בברכות (לא.)": **אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצווה** ."ובעולם ההלכה והלמדנות יש לחקור: האם מטבע הלשון "אין... אלא..." באה להגדיר כאן תנאי מעכב בלתי יעבור שבלעדיו עצם התפילה פסולה ובטלה, או שמא – בדומה למטבעות הלשון הרבים שנקטו חז"ל בהנהגות תפילה (כגון 'לְעוֹלָם יָמוֹד אָדָם אֶת עַצְמוֹ' או 'לְעוֹלָם יִכָּנֵס אָדָם שִׁעוּר שְׁנֵי פְתָחִים וְאַחַר כָּךְ יִתְפַּלֵּל') – אין זו אלא **הדרכה קבועה של לכתחילה**, הנהגה ישרה ואלמנטרית לאדם הנמצא במצב כתיקונו ויש בידו לכוון את תודעתו?

ואכן, פשטו של דבר שזהו דין לכתחילה בלבד, שהרי בשעת הדחק ובמקום מרירות קיומית, לא נעלה על הדעת לחסום את שערי השמים בפני הנצרך. אך מה יעשה מי שהוא מריר בעצם מהותו ברגע זה כמו חנה? עליו בוודאי חל החיוב להתפלל גם מתוך שברון ליבו הנוכחי, ובמצב זה משועבד הוא לכלל הגדול של חז"ל: **"לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה."**

חנה נעמדה להתפלל במצב ה"דיעבד" הזה – היא התחילה **לפני התפילה ובתחילתה** מתוך המרירות הגמורה, הכעס והביזיונות של פנינה (בבחינת "שלא לשמה", שלא מתוך שמחה לכתחילה). אלא שתוך כדי תנועת הזעקה, מעצם הדיבור, המיית הלב וההשבה אל הלב, התחולל בה המהפך הפנימי: היא עברה ועוצבה מתוך ה"שלא לשמה" והגיעה אל ה"לשמה" – אל אותה שמחה, דבקות והתרת ספקות עילאית לפני ה.'

ואדרבה, מכאן רצו חז"ל שנלמד הלכות תפילה לדורות! חז"ל לא הביאו את חנה כדוגמה *למרות* שהתחילה במרירות, אלא בדיוק *בגלל* שהיא מייצגת את המנגנון האנושי וההלכתי השלם: הנהגת ה"לכתחילה" של השמחה אינה חייבת לשמש כתנאי סף מעכב, אלא היא יכולה להיות **התוצאה המבורכת** הצומחת מתוך התפילה עצמה. חנה פתחה במרירות מוחלטת (כפי שהעידה על תחילת המעמד: "מרוב שיחי וכעסי דברתי עד הנה") אך סיימה בשמחה וברווחה (כפי שהעיד הכתוב מיד לאחר מכן: "וילך האיש לדרכו ותאכל ופניה לא היו לה עוד").

יהי רצון שנזכה גם אנו, בכל עת מרירות וצרה, לדעת "להשיב אל לבנו", ולמצוא את שמחת המצווה שבזעקה ואת הכתובת האמיתית והנצחית אצל אבינו שבשמים.

29. נשא - קורבנות הנשיאים *(ה' סיון נשא ערב שבועות תשפ"ו)*

חנוכת המזבח – תוכנית האב של הבריאה ושערי השמיים

פרשת נשא מעמידה את הלומד בפני אחת התמיהות הגדולות והבולטות ביותר בכל חמישה חומשי תורה. התורה, הידועה בחיסכון המופלג שלה במילים, שבה לעיתים אות אחת מיותרת או קוץ של אות משמשים מקור להררי הלכות, מאריכה כאן באריכות חסרת תקדים. במשך עשרות רבות של פסוקים, חוזרת התורה מילה במילה, בדיוק מופלא ובתבנית קבועה, על קורבנותיהם של שנים-עשר נשיאי השבטים בחנוכת המזבח. כל קערת כסף, כל מזרק, כל פר ואיל נמנים שוב ושוב עבור כל נשיא ונשיא, כאילו לא נכתבו הדברים מעולם בפרשה שלפניה.

בבואם של חז"ל והמפרשים ליישב תמיהה זו, פנו רובם אל דרך הנהגת הכבוד. המדרש בספרי, ובעקבותיו הרמב"ן, מסבירים שהאריכות הגדולה באה לחלוק כבוד לכל נשיא ונשיא בפני עצמו, כדי שלא ייראו שאר השבטים כמי שרק מעתיקים את מעשהו של נחשון בן עמינדב שהקריב ביום הראשון, או כאילו הם טפלים לו. התורה ביקשה להציב כל שבט על בימה עצמאית ולתת לו את מלוא הבמה והחשיבות.

אולם, כשיורדים לעומקה של טענה זו, מתעוררת תמיהה רבתי: אם כל עניין החזרה אינו אלא מחמת הנהגת הכבוד, הרי שהיה ניתן לשמור על כבודם של השבטים בדרך קצרה ומכובדת לא פחות. אילו הייתה התורה כותבת בראש הפרשה, באופן כללי וקולקטיבי, שכל שנים-עשר שבטי ישראל הביאו יחד קורבן שווה של קערות כסף, מזרקים ובהמות, ומפרטת את הרשימה פעם אחת עבור כולם – לא היה בדבר שום שמץ של פגיעה בכבודם. אדרבה, כתיבה כזו הייתה מציגה אותם כאגודה אחת, שווים במעלה ובשותפות. הרי פגיעה בכבוד שייכת רק אילו התורה הייתה מפרטת שבט אחד, כגון שבט יהודה, ולאחר מכן מקצרת ואומרת "וכן עשו שאר השבטים", שאז שאר הנשיאים נראים כנסרכים וכטפלים לראשון. אך לו הייתה התורה נוקטת בלשון כללית ומלכדת מלכתחילה, היה הכבוד נשמר לחלוטין והצורך בחזרה המייגעת היה מתבטל.

מכאן נראה לחדש יסוד עמוק ומהותי, המעתיק את מרכז הכובד מעולם הנימוס והכבוד אל חוקי היסוד של בריאת המציאות. אין חזרת התורה עניין של כבוד גרידא, אלא תנאי הכרחי בעצם קיומו של המעשה. כידוע מרבותינו ז"ל, התורה איננה ספר היסטוריה המתעד אירועים לאחר התרחשותם, אלא היא תוכנית האב של היקום, כמאמר הזוהר הקדוש: "אסתכל באורייתא וברא עלמא". הקב"ה הביט בתורה ועל פי אותיותיה ופסוקיה חקק וברא את העולם ומלואו. אלא שחוק קוסמי זה אינו מצטמצם רק לששת ימי בראשית ולטבע הגשמי, אלא הוא מהווה את תשתית הקיום לכל מציאות רוחנית ועבודה אנושית בכל הדורות.

המשכן, בשרשו העליון, אינו סתם מבנה ארעי במדבר, אלא הוא מיקרוקוסמוס – דגם ומודל רוחני השקול כנגד מעשה בראשית כולו, וממנו מוזרם השפע לכל חלקי הבריאה. אולם, העולם כפי שנברא בששת ימי בראשית נותר חסר, שכן חסר בו חלקו של האדם – ביטויה של הבחירה החופשית ועבודת השם האנושית. שנים-עשר השבטים מייצגים את כלל הגוונים, הטיפוסים והכוחות הקיימים באנושות ובעם ישראל; יש שבט שעיקרו תורה, יש שעיקרו מסחר, ויש שעיקרו מלחמה או הנהגה. כדי שהמשכן ימלא את תפקידו הקוסמי וישפיע לכל הבריאה, הוא היה חייב להכיל בתוכו את קוד המקור של כל אחד ואחד מהכוחות הללו.

לפיכך, לו הייתה התורה מקצרת וכותבת את קורבנות הנשיאים בלשון כללית, או לו הייתה משמיטה את הפירוט הפרטני של כל שבט, לא היה נברא בתוך התורה המצע הרוחני הייחודי של אותו שבט. המעשה הכללי היה בולע את הפרט, ועבור אותו שבט ספציפי – המעשה "כאילו לא נעשה", שכן לא היה לו קוד מקור ותשתית קיום בתוך התורה המהווה את העולם. הקב"ה היה "חייב", כביכול, לפרט בתורה כל שבט ושבט במעשהו עוד לפני בריאת העולם, כדי לשריין ולמלא מראש את הארכיטקטורה של היקום בערוץ הרוחני הספציפי של כל כוח אנושי.

הבנה זו מאירה באור פלאי את דברי האר"י הקדוש, שגילה כי ישנם שנים-עשר שערים ברקיע כנגד שנים-עשר השבטים, ושתפילתו של כל שבט מסוגלת לעלות אך ורק דרך השער המותאם לשורש נשמתו. המשכן הוא תחנת הממסר, "שער השמיים" עלי אדמות. כדי לייסד, לחנוך ולהפעיל את אותם שנים-עשר שערי תפילה וערוצי שפע ביקום, היו הנשיאים חייבים לפעול באופן אקטיבי למטה, ופעולתם הייתה חייבת להיחקק באותיות התורה בנפרד. כל פרשה של נשיא היא למעשה פרוטוקול הייסוד של שער רוחני אחר בשמיים, ובלי הכתיבה המפורשת הזו, השער הפרטי של אותו שבט פשוט לא היה נפתח לעולם.

עומק המנגנון הזה, שבו המציאות הרוחנית מחכה לביטוי ולדיבור הספציפי של האדם למטה כדי לקבל את תוקפה, טבוע כבר בראשית הבריאה. הרי כך היה גם עם אדם הראשון, כאשר כל עשבי השדה ושיחי השדה נבראו ונשארו טמונים פוטנציאלית בבטן האדמה, ולא צמחו עד שבא אדם הראשון, הבין את נחיצותם, והתפלל עליהם. רק אז הופעלה המערכת, הגשמים ירדו והעולם החל לפרוח. הדמיון הוא מוחלט: כשם שבבריאת העולם הטבע חיכה לתפילת אדם הראשון כדי לצאת מן הכוח אל הפועל, כך במעשה המשכן, ערוצי השפע של השבטים היו זקוקים לדיבור ולכתיבה המפורשת של התורה כדי לקבל קיום ממשי לדורות.

נמצא שקריאת פרשת הנשיאים, ובפרט בשעה שהאדם יושב להשלים פרשיותיו בשניים מקרא ואחד תרגום, חדלה מלהיות מטלה טכנית או קריאת פרוטוקול היסטורי ארוך ומייגע. הלומד המבין את סוד הפרשה חש כי בכל שבט ושבט שהוא הוגה בו, הוא הופך להיות שותף פעיל במעשה בראשית של כללות המשכן. הוא אינו סתם חוזר על מילים, אלא הוא עובר שער אחר שער מתוך שערי השמיים, מדליק את האור בכל חדר בארכיטקטורה של העולם, ומעורר מחדש את קוד המקור של היקום כולו.

גילוי ערוצי השפע בשמות הנשיאים

ואחרי הכל, משנקבע היסוד הארכיטקטוני של הפרשה, יש לבדוק ולבחון היכן בדיוק בפירוט של כל שבט ושבט נמצא השוני בטקסט. עיון קל מבהיר שהתוכן הגלוי של הקורבנות – מניין המזרקים, הקערות, הסולת והבהמות – נותר זהה לחלוטין, והשוני היחיד בפסוקים נמצא פשוט בשמותיהם של השבטים השונים וראשיהם. על כן, על פי הלוגיקה של החידוש, יש לחפש את רמזי קוד ההפעלה והשפעת השבטים על הבריאה דווקא בתוך שמותיהם, שהם המשתנה היחיד המבדיל בין ערוץ לערוץ. וכדי לחדד את הרעיון נבדקו בכוונה רק שמות הנשיאים שגללה ההשגחה שהשתתפו בחנוכת המשכן, כדי לחדד את היחוד של הרעיון.

הבנה זו, לפיה המבנה הגשמי של המשכן מתואם באופן מדויק לערוצי השפע הרוחניים של היקום, מזכירה את מה שמובא במדרש על שלמה המלך, החכם מכל אדם. נאמר בקהלת: "עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי בָהֶם עֵץ כָּל פֶּרִי". וחז"ל מגלים ששלמה המלך, ברוח חכמתו העמוקה, ידע לזהות בדיוק נמרץ איזה ערוץ של שפע רוחני יוצא מבית קודש הקודשים ולאיזה כיוון בעולם הוא זורם. על פי אותה חכמה קוסמית, הוא נטע סביב לבית המקדש גינות ופרדסים, כאשר כל נטיעה ונטיעה – בין אם מדובר באילן של פלפלין ובין אם בעץ פרי אחר – הושמה בדיוק מופלא כנגד ערוץ העושר והחיוניות הרוחנית המתאים לה, כדי שתינק ממנו ותפרח.

כך ממש הם פני הדברים בפרשתנו: השמות בפרשה אינם רשימה היסטורית מקרית, אלא הם משמשים כנטיעות רוחניות, כאשר האותיות והערך המספרי של כל נשיא ושבט מכוילים בדיוק מופלא לתדר ולכיוון של השער שיוסד על ידם במשכן.

כשצוללים אל עולם האותיות והגימטרייה מתוך קו המחשבה הזה, מתגלים בירורים מרתקים המשלימים את המהלך. נתגלו פסוקים מקבילים מעניינים לכל שמות הנשיאים ומקוצר היריעה ולמנוע האריכות הבאתי רק את שתי השבטים הראשונים ורק כמה אפשרויות בכל שבט. באופן דומה ניתן למצוא מקבילות רבות לשם ככה ששם הנשיא מעיד בעצם על ההשפעה המגוונת של מעשה הקורבנות שלו במשכן.

1. שבט יהודה: נחשון בן עמינדב (השבט ה-1)

על ידי בדיקת גימטריות ומציאת מקבילות נתגלו דברים מעניינים בהנחה שהנחתי בתחילה. כאשר אנו בוחנים את המשתנה היחיד בפרשה – שמו של הנשיא הראשון הפותח את המערך כולו, נחשון בן עמינדב למטה יהודה – אנו מגלים כיצד שמו חוקק מראש את תפקידו המלכותי ואת מהות המשכן כולו.

יהודה הוא המלך, השבט שנבחר להוביל, לפרוץ דרך ראשון ולשמש כראש ומייסד לכל השאר. נחשון כשמו כן הוא – מלשון נחשול המים הפורץ בעוז ומבקע את הים, האיש שקפץ ראשון אל תוך המים והפעיל את נס קריעת ים סוף בכוח האמונה שלו. ערך שמו המלא בדיוק מתמטי מוחלט עומד על המספר (**642**) נחשון = 414, בן = 52, עמינדב = 176.

באופן מדהים ומעורר השראה, כל האפשרויות התורניות המרכזיות העולות במספר זה מכוונות ברוח אחת עמוקה אל אותו עניין ממש, ומגלות שלוש בחינות שונות ביסוד המשכן:

בחינה ראשונה – יסוד המקום הפיזי לדורות: "בֵּית הַבְּחִירָה" (= 642) זהו המונח ההלכתי והתורני המובהק ביותר שבו משתמש הרמב"ם כדי להגדיר את בית המקדש. שבט יהודה הוא השבט שנבחר להקים את בית עולמים בירושלים, כס המלכות ומקום השכינה הקבוע. נחשון בן עמינדב חוקק בשמו, כבר בחנוכת המשכן הארעי במדבר, את קוד המקור והיעד הסופי של המשכן – להפוך את המעשה האנושי הגשמי ל"בֵּית הַבְּחִירָה", המקום שבו הקב"ה בוחר לשכון לעולמי עולמים.

בחינה שניה – יסוד התוקף והעדות: "אַתֶּם עֵדַי נְאֻם יְהוָה" (= 642) הפסוק המרעיש בישעיהו (מג, י) מצהיר: "אַתֶּם עֵדַי נְאֻם ה' וְעַבְדִּי אֲשֶׁר בָּחָרְתִּי". יסוד החידוש שלנו מבוסס על כך שהתורה פירטה את כל הנשיאים שוב ושוב כדי לתת "עדות" נצחית ותוקף קיומי בתוכה למעשה הפרטני של כל שבט. שמו של הנשיא הראשון מצהיר ומגלה מראש את סיבת הפירוט והאריכות של התורה: "אַתֶּם עֵדַי" – הכתיבה המפורטת הזו היא העדות האלוקית הבלתי ניתנת למחיקה על ערוצי השפע שפתחתם פה.

בחינה שלישית – יסוד התעוזה וההנהגה המיידית: "חֲזַק וֶאֱמַץ בְּשֵׁם הַגָּדוֹל" (= 642) זהו המוטו של נחשון בן עמינדב, האיש שקפץ ראשון לים עוד לפני שהתבקש, מתוך אמונה יוקדת. שבט יהודה הוא השבט שנושא על גבו את האחריות להיות ה"חלוץ" לפני המחנה. "חזק ואמץ" אינו רק איחול, אלא הגדרה למידת הביטחון שנדרשת ממי שעומד בחזית העשייה הלאומית. נחשון מלמדנו כי המנהיגות אינה מגיעה מהססנות, אלא מנחישות הבאה לידי ביטוי ב"שם הגדול", מתוך דבקות והתייצבות ללא פשרות.

בחינה רביעית – יסוד ההתגברות על הפחד: "אַל תִּירָא" (= 642) במערבולת הקיום והיציאה אל הלא-נודע, הפחד הוא האויב הגדול ביותר של היוזמה. שבט יהודה, בהנהגתו של נחשון, מתמודד עם האתגרים הגדולים ביותר של עם ישראל. ציווי זה, "אל תירא", הוא התשתית הרוחנית לנחשוניות: ההבנה שהסיוע האלוקי מגיע לאלו שמעזים לפרוץ את המחסומים הפנימיים שלהם.

בחינה חמישית – יסוד המנהיגות המכילה" :אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד" (= 642) מידות אלו, המגדירות את הנהגת ה' בעולמו, הן הנר לרגליו של מנהיג אמיתי. שבט יהודה, המיועד למלוכה, מבין כי מנהיגות אינה יכולה להיות מבוססת רק על כוח וסמכות, אלא חייבת להיות מושתתת על סבלנות ("ארך אפיים") ועל ראיית הטוב שבאחר ("רב חסד"). נחשון בן עמינדב, בדרכו להוביל את ישראל, השכיל להבין כי בניין האומה הכלה דורש הכלה של ריבוי דעות ואישיות רחבה.

בחינה שישית – יסוד הטוהר והיושרה" :בְּיָדַיִם נְקִיּוֹת" (= 642) מנהיגות שמתחילה מהקשר האישי לקודש ("בידיים נקיות") היא מנהיגות שאין בה דופי. הקרבתו של נחשון את הקורבן הראשון למשכן מבטאת את הניקיון המוחלט של המעשה – המעשה הוא כביטוי של הלב. שבט יהודה, המוביל את הממלכה, נושא באחריות להיות בעל "נקי כפיים ובר לבב", כדי שיוכל לעמוד בראש המחנה ולהוביל את העם אל היעד.

בחינה שביעית – יסוד הבחירה והייעוד" :בְּךָ בָחַרְתִּי" (= 642) זוהי תמצית ההתקשרות בין הקב"ה לבין הנבחר להנהגה. שבט יהודה, ובתוכו נחשון, מסמלים את ה"בחירה" לא כמנוחה על זרי הדפנה, אלא כציווי למשימה. "בך בחרתי" פירושו שייעודו של האדם אינו מקרי, אלא נועד להוציא אל הפועל תוכנית אלוקית. כל נשיא שבט, ובמיוחד נחשון, מבין כי כוחו אינו עצמי, אלא נובע מהבחירה שניתנה לו לשמש כצינור של השפעה.

בחינה שמינית – יסוד הדיבור האלוקי במציאות" :בְּדִבְרֵי קָדְשֶׁךָ" (= 642) המנהיג האמיתי הוא זה שאינו פועל על דעת עצמו, אלא על פי "דברי קודשך". המציאות שבה אנו חיים היא החומר שבו אנו בונים את עולמנו, אך התוכנית וההדרכה מגיעות מהתורה. נחשון בן עמינדב מגשר בין עולם העשייה הפוליטי-צבאי במדבר, לבין הציות המוחלט לצו ה' שניתן במשכן, ומלמד שכל עשייה חייבת להיות מעוגנת בדברי קודש.

2. שבט יששכר: נתנאל בן צוער (השבט ה-2)

השבט השני בסדר ההקרבה הוא שבט התורה והחכמה – שבט יששכר. חז"ל במדרש מגלים לנו שיששכר, ברוח בינתו העמוקה, היה זה ששימש כיועץ לשאר הנשיאים והגה את עצם הרעיון להביא את עגלות הצב והקורבנות לחנוכת המזבח.

על פי שיטת המחקר והבדיקה המקבילות, כאשר אנו בוחנים את ערך שמו של נשיא השבט , **נתנאל בן צוער** המכוון לערך המדויק, 949 אנו נדהמים לראות כיצד המקבילות התורניות, השמות והצירופים עולים בקנה אחד עם מהותו של ערוץ החכמה, התורה, השורש והעבודה של המשכן בבריאה:

בחינה ראשונה – יסוד הציר המרכזי: "נִמְצָא בִּנְקֻדַּת הָאֶמְצַע (949 =) "המשכן פועל כשער שמיים המחבר עליונים ותחתונים. יששכר, כמי שליכד ואיחד בעצתו את כל הנשיאים יחד, פועל מתוך קוד הצינור ש"נמצא בנקודת האמצע" – מקום השכינה המהווה את מרכז הבריאה והנקודה המאוזנת והמחברת את כל כוחות האומה.

בחינה שנייה – יסוד תיקון החומר בבריאה: "מָשִׁיחַ בֶּן אֶפְרַיִם בֶּן יוֹסֵף (949 =) "תפקידו של משיח בן יוסף הוא להכין ולתקן את מערכות החומר והמלכות הגשמית לקראת גילוי הקודש. יסוד זה מושרש בהסכם המפורסם של יששכר וזבולון, שבו עמל התורה של יששכר מקדש ומרומם את עולם המעשה של זבולון. שמו של נתנאל חוקק בתוכו את תדר **"משיח בן יוסף** ,"ומגלה ששער יששכר מחזיק את השורש הפנימי המכשיר את כוחות החומר לשמש כבסיס לרוח.

בחינה שלישית – יסוד בינת הזמן וההשגה: "עֵת הַדַּעַת (949 =) "על בני יששכר נאמר בדברי הימים שהם *"יוֹדְעֵי בִינָה לַעִתִּים ."* הביטוי המזוקק **"עת הדעת** "העולה בשם הנשיא, מגלה כי שער יששכר במשכן הוא הערוץ המעלה את מערכת הזמן הגשמית למדרגה של דעת וחכמה אלוקית מובהקת.

בחינה רביעית – יסוד החיבור למנהיגות העליונה: "מֹשֶׁה רַבֵּינוּ אַהֲרֹן הַכֹּהֵן (949 =) " זהו גילוי מבהיל ברמת דיוקו. המדרש מפרט שנתנאל בן צוער הוא זה שהציע למשה ולאהרן את רעיון קורבנות הנשיאים. באופן פלאי, שמו של נשיא יששכר חוקק בתוכו בדיוק נמרץ את צמד המנהיגים הגדולים" – **משה רבינו אהרן הכהן** – "ומעיד כי שער יששכר הוא הצינור המקשר את עשיית הנשיאים אל מערכת ההנהגה הרוחנית של המשכן.

בחינה חמישית – יסוד השורש והאימהות: "לֵאָה בְּרֵאשִׁית (949 =) "יששכר הוא בנה של לאה אימנו, והולדתו מושרשת עמוק בתוך מהלכי ספר **בראשית** (במעשה הדודאים). שמו של נשיא השבט חותם ומגלה שהכוח הרוחני שמופיע במשכן דרך יששכר, יונק באופן ישיר מאותו שורש קדוש של **"לאה בראשית."**

בחינה שישית – יסוד מהות השבט וכתיבת החוברת: "חִדּוּשֵׁי תּוֹרָה" ו-"יִלְמַד וְיַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה (949 =) "הופעת הצירוף **"חידושי תורה** "מעידה כי ערוץ השפע של יששכר מופעל על ידי עמל התורה והפקת התובנות המקוריות, וזהו בדיוק הצינור שדרכו יהודי **"ילמד ויעסוק בתורה** "ויוריד את השפע הארכיטקטוני של הבריאה לתוך המציאות.

בחינה שביעית – יסוד התודעה וההתכנסות: "בְּבֵית הַכְּנֶסֶת (949 =) "המושג "בית כנסת" מגיע מלשון אסיפה וכינוס. יששכר, כמי שאסף וכינס את כל הנשיאים לעשייה משותפת,

חוקק בשמו של נתנאל את המושג "**בְּבֵית הַכְּנֶסֶת** – "שורש המקור ואב-הטיפוס לכל מקומות התורה והתפילה של עם ישראל לדורות.

בחינה שמינית – יסוד האש והפעלת המזבח: "וְזָרַקְתָּ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב (949 =) "שמו של הנשיא חוקק בדייקנות את הציווי המעשי של עבודת הקורבנות" :**וזרקת על המזבח סביב** ," ומגלה ששער יששכר במשכן הוא המנוע המפעיל את זריקת הדם והקירבה לקב"ה.

בחינה תשיעית – יסוד היציבות האמונית והאחדות: "וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר" ו-"אַהֲבַת יִשְׂרָאֵל "
(949 =)יששכר, המיוצג על ידי בן **צוּעָר** ,מעניק לעם ישראל את היציבות המוחלטת של חוקי התורה בבחינת "**ונצבת על הצור** ,"ומחבר את כל השבטים באגודה אחת מתוך קוד הצינור של "**אהבת ישראל** "ושל בינת העיתים המכוונת אל "**הגאולה העתידית** "ו"אין שעבוד מלכויות" בבחינת "**נזכרים ונעשים**."

באופן פלאי ומעורר השתאות, עמוד התורה של הדורות האחרונים, שכל מפעל חייו הוקדש לביאור ארכיטקטורת הקודש, אחדות ישראל ובינת אורות הגאולה" – **הָרַב אַבְרָהָם יִצְחָק הַכֹּהֵן קוּק** – "עולה אף הוא בדיוק נמרץ לאותו הערך המקודש של .**949**

30. בהעלותך - וְלֹא-יָכְלוּ לַעֲשֹׂת-הַפֶּסַח *(י"ב סיון תשפ"ו)*

בספר "זרע שמשון" ובקרב שאר מפרשי התורה מתעוררת קושיה רצינית לגבי סדרי הדין והפנייה למערכת המשפט במדבר. המפרשים תמהים על הפסוק בפרשת פסח שני המתאר את טמאי המת הפונים "לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן", ומנגד על בנות צלפחד הפונות "לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה."

רש"י והמפרשים מתחבטים מדוע בשני המקרים הללו נשבר לכאורה המבנה המדורג והמסודר של בתי הדין (שרי עשרות ושרי מאות), ולמה הפונים הגיעו פתאום ישירות אל ראש הפירמידה. הצעות רבות נאמרו בזה. החל מן הפירוש המובא בגמרא (בבא בתרא קיט ע"ב) ובתרגום יונתן שהפסוק "מסורס", והפונים אכן הלכו קודם לערכאות הנמוכות (שרי עשרות ומאות) שרק הפנו אותם מעלה עד למשה, דרך פירושו של רש"י שהיו יושבים כולם יחד בבית המדרש, ועד לתירוצו של ה"זרע שמשון" המחלק בין דיני ממונות (בנות צלפחד) שבהם יש סמכות ושיקול דעת לדיינים בשר ודם, לבין דיני איסור והתר או טומאה וטהרה (טמאי הפסח) שבהם אין לדיינים סמכות להכריע מסברתם אלא רק מפי הגבורה בנבואה, ולכן דילגו עליהם.

במדרש הספרי על פרשת פינחס מצינו פתרון בעל אופי אחר לתמיהה זו, ושם נאמר על בנות צלפחד שהיו "נשים רחמניות" והן הלכו לחפש תשובה אצל מי שרחמיו מרובים, שכן "לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום, בשר ודם רחמיו על הזכרים יותר מן הנקבות, אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן". אולם, במחילה מכבוד תורתו של בעל המדרש, פירוש זה אינו מתיישב לגמרי על הלב ואינו עולה בקנה אחד עם עקרונות העל של משפט התורה. הרי התורה עצמה מזהירה אותנו שוב ושוב "וְדַל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ" וכן "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט", וברור שאין מערכת התורה מעקמת את שורת הדין או ממציאה חוקים חדשים מתוך רגשנות, סימפתיה או רחמים על המסכן, אלא פועלת אך ורק מתוך אמת וצדק מוחלטים.

על כן, נראה לי לחדש וליישב את הדברים בדרך שונה לחלוטין, המבטלת את הקושיות מעיקרן ומציבה את שני המקרים הללו על ציר מהותי ונשמתי אחד. נקודת המוצא לפתרון זה נעוצה בביטוי הזהה והמדהים "למה נגרע" המופיע בשני הסיפורים גם יחד. אצל בנות צלפחד נאמר "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ", ובטמאי הפסח נאמר "לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת קָרְבַּן ה'". ביטוי זהה זה פועל כאן כעין "גזירה שווה" המלמדת כי שתי הפניות הללו לא נבעו מחיפוש אחר לפנים משורת הדין, אלא מצד שווה וממצב משפטי זהה לחלוטין: חוסר מענה עקרוני ולקונה מובנית בחוק הקיים.

בשני המקרים לא היה מדובר בסכסוך מקומי או בשאלה פרשנית שהדיינים מוסמכים לפתור, אלא במצב קיומי של אזרחים ישרים ונאמנים המוצאים את עצמם מופלים או מודרים מן הכלל בלא שהתורה הגדירה חוק חלופי עבורם. הצעקה "למה נגרע" אינה קריאה רגשנית לרחמים, אלא טיעון חוקתי מובהק שמשמעותו היא שהחוק הקיים אינו נותן מענה למצבם, ודווקא משום כך השיב הקדוש ברוך הוא למשה "כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת" – לשון המאשרת שהצדק והאמת המשפטית איתן, ולא הרחמים.

מכיוון ששרי עשרות ומאות מוסמכים אך ורק ליישם את החוק הקיים ואין בכוחם לחוקק חוקים חדשים, היה ברור לחלוטין לכולם שאין כל טעם לפנות לערכאות הנמוכות. הכתובת היחידה ללקונה חוקתית היא המחוקק העליון, ולכן הפנייה הישירה למשה, כדי שישאל את פי ה' ויביא חקיקה אלוהית חדשה, היא הצעד הטבעי והנכון היחיד. תימוכין מובהקים להבנה חוקתית זו אנו מוצאים בתגובתו המיידית של משה בשני המקרים; משה אינו מנסה לפתוח בהליך דיוני או פרשני, אלא מודה מיד בחוסר החוק הקיים. בטמאי הפסח הוא אומר: 'עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה יְצַוֶּה ה' לָכֶם', ובבנות צלפחד נאמר: 'וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטָן לִפְנֵי ה''. התורה עצמה חותמת ומאשרת שלא מדובר כאן ב'תיק משפטי' רגיל שנצרך לעבור בערכאות, אלא בצורך בחשיפת חוק אלוקי חדש שמלכתחילה לא היה בסמכותם של שרי עשרות ומאות.

מעבר לרובד המשפטי היבש של חוסר סמכות הערכאות הנמוכות, יש כאן פעימת לב אנושית של עם החי במחיצת שכינה. צריך לזכור את כוחו של ההרגל בקרב דור המדבר; הרי רק זמן קצר קודם לכן, לפני עצת יתרו להעמיד שרי עשרות ומאות, כל העם היה רגיל לעמוד על משה מן הבוקר עד הערב כדי לדרוש אלוהים. הנטייה הטבעית, הראשונית והחמה של האדם המבקש את דבר ה' היא ללכת אל המקור, אל הרועה הנאמן. הרי נשאל את עצמנו בכנות: אם משה רבנו היה חי בדורנו אנו, האם למישהו מאיתנו היה עולה על הדעת לפנות לערכאה נמוכה בשאלה גורלית שכזו? מי היה מסתפק בשופט מקומי כשאפשר לגשת אל האיש אשר דיבר אל ה' פנים אל פנים? העם פעל מתוך זיכרון חי וקשר בלתי אמצעי אל מנהיגו, קשר ששום רפורמה של מערכת בתי דין לא יכלה ולא רצתה למחוק כאשר על הפרק עומדת זעקת קיום רוחנית.

מתוך הנה זו מתבררת גם התמיהה על נוכחותם של אהרן או אלעזר לצד משה בפסוקים, והדבר מתקשר ליסוד תרבותי עמוק בהנהגה. הרי לא יעלה על הדעת מבחינה אנושית ותרבותית להגיע לפני משה ואהרן, או לפני משה ואלעזר, ולפנות אל האדם המשני ולא אל המנהיג הגדול, שכן עקיפת הסמכות העליונה בפניהם היא חוסר תרבות נוראי. עיקרון זה בדיוק מצינו בפירוש רש"י על פנייתו של אברהם אבינו אל שלושת המלאכים, שם אברהם פונה בגוף יחיד ואומר "אֲדֹנָי, אם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ". רש"י מבאר שם שאברהם הפנה את עיקר בקשת ההישארות למלאך הבכיר והגדול שבהם, מתוך הבנה שאם המנהיג יישאר – גם האחרים יישארו עמו, אף על פי שאת שאר פעולות האירוח הטכניות הציע לכולם בלשון רבים.

והנה, נשאלת השאלה מדוע רש"י שינה כאן בפרשת בהעלותך ובפרשת פינחס, ולא פירש את הנוכחות המשותפת של משה ואהרן או משה ואלעזר באותו האופן הברור שפירש אצל אברהם והמלאכים. התשובה לכך היא שרש"י הלך לשיטתו, ונאלץ לשנות מההסבר הטבעי בגלל הקושי ההלכתי-ממסדי שהעסיק את חז"ל. אצל אברהם והמלאכים מדובר היה בסיטואציה חברתית-אירוחית, שבה הכללים המובילים הם נימוס, כבוד והיררכיה אנושית, ולכן הפירוש שהפנייה מכוונת לגדול הוא פשוט ומתבקש.

לעומת זאת, במדבר, משה, אהרן, אלעזר והנשיאים אינם סתם דמויות מכובדות, אלא הם מרכיבים את מערכת בתי הדין הרשמית של בני ישראל. מכיוון שמדובר במערכת משפטית ממוסדת בעלת דרגות וסמכויות קבועות, רש"י הוטרד מן השאלה ההלכתית הפורמלית: כיצד אנשים פונים לערכאה העליונה ביותר ודילגו על פני בתי הדין הקיימים, או כיצד דיין

יושב לפני רבו ומכריע. הטרדה הממסדית-הלכתית הזו היא שדחפה את רש"י לחפש פתרונות טכניים כמו "הפסוק מסורס" או שהיו יושבים יחד בבית המדרש.

אך כאמור, לפי החידוש המבוסס על שילוב של מניע ה"למה נגרע" (כטיעון של צדק ולא של רחמים, בניגוד לדעת הספרי) יחד עם זיכרון ההרגל הטבעי לפנות אל משה, הקושי המשפטי והממסדי הזה נעלם לחלוטין. בשאלה חוקתית של היעדר חוק, ומתוך הדחף הנשמתי לגשת אל רועה ישראל, אין שום מקום למערכת בתי הדין הרגילה, והפנייה הישירה לראש המערכת הייתה המעשה המשפטי, התרבותי והאנושי המתבקש ביותר, בלי צורך לדחוק את סדר הפסוקים.

31. בהעלותך - והיית לנו לעיניים *(י"ג סיון תשפ"ו)*

בפרשת בהעלותך נפרשת סדרה של אירועים הנראים במבט ראשון כרצף עלילתי: משה מבקש מיתרו חותנו להישאר עמם ולסייע להם במדבר בטענה ש"והיית לנו לעיניים", זאת בעוד שפסוקים ספורים לאחר מכן מתוארת ההנהגה האלוקית הישירה שבה "ארון ברית ה' נוסע לפניהם" והענן שוכן מעליהם.

בהמשך, משה מתלונן על העומס בהנהגת העם, ומגיב בתמיהה לא מובנת כאשר הקב"ה מבטיח בשר לעם, תוך חישובים לוגיסטיים של הצאן והבקר. לסיום הפרשה, אנו פוגשים את מרים המדברת במשה אודות האישה הכושית ונלקה בצרעת. למקרא הדברים, עולה שאלה מבנית נוקבת: מה הקשר בין כל האירועים הללו? האם מדובר בסיפורים נפרדים שקרו בזה אחר זה, או שמא טמון כאן קו מקשר ותוכנית עבודה מוגדרת שהתורה מבקשת להנחיל לנו?

הניגוד בין בקשת משה מיתרו "והיית לנו לעיניים" לבין נסיעת הארון מיד לאחר מכן מעורר מבוכה עמוקה: איך משה רבנו מבקש מבשר ודם להיות לו ל"עיניים", כאשר התורה מפגינה מיד את השגחת ה' הצמודה והניסית על עמו? המפרשים הקלאסיים ביקשו ליישב פער זה בדרכים שונות, אך נראה לבאר כי בהקשר הכללי של הפרשה, אין כאן סתירה כלל, אלא קביעה עקרונית ומכוונת של התורה. התורה אינה מביאה את האירועים הללו ככרוניקה היסטורית, אלא כ**מדריך מעשי ומופת להבנת המציאות, ובעיקר כהוראת דרך ברורה כיצד הקב"ה רוצה שהאדם יתנהג בחייו ביום-יום בתוך עולמו**. משה רבנו מציב כאן את 'הפרוטוקול' הראוי: החכמה האנושית – ה'עיניים' – היא כלי השתדלות ועזר הכרחי להשתמש בו למציאות הגשמית, אך היא תמיד כפופה להובלת 'ארון ברית ה' ומכך שהקב"ה איננו מעיר למשה על כל אלה, אנו מבינים שהקב"ה מסכים עם עיקרון זה. זוהי הדרכה

למנהיג ולכל אדם: עליך להשתמש בכלים שנתן לך הטבע והניסיון, אך עליך להישאר קשוב להובלה האלוהית שמעל לכל חכמה אנושית.

הקו הזה הופך למובהק עוד יותר כשממשיכים לעקוב אחר תלונותיו של משה. כאשר הקב"ה מבטיח לו בשר לעם, משה מגיב בתמיהה: "הצאן ובקר יישחט להם ומצא להם?". משה, המנסה לחשב את המציאות לפי "דרך העולם" ולוגיסטיקה אנושית, מתקשה להאמין בהיתכנות הנס. הקב"ה לא מעניש אותו, שכן משה מציב כאן את גבולות ההשתדלות – הוא מנסה להבין את המערכת הטבעית, ורק כשזו מגיעה לקצה, מתבררת עוצמת ההנהגה הניסית שאומרת "היד ה' תקצר."?

מתוך כך מתבאר גם מעשה מרים; טעותה של מרים נבעה מכך ששפטה את משה לפי אמות מידה של "דרך העולם". היא בחנה את פרישתו של משה מאשתו לפי הסטנדרטים האנושיים המקובלים, ולא הבינה שמשה אינו מתנהל תחת "דרך העולם" הרגילה, אלא תחת הנהגה ניסית ונבואית מוחלטת שבה חוקי הטבע משתנים.

חשוב להעמיק ולומר, כי הכישלון האנושי ביישום הפרוטוקול הזה נובע בדרך כלל מ"נגיעות" אישיות המעוותות את שיקול הדעת. אצל מרים הייתה זו קורטוב של גאווה, אצל המרגלים היה זה הפחד מאובדן שלטון ומעמד, שגרם להם להשתמש ב"עיניים" האנושיות כדי להכחיש את הבטחת ה'. לעומתם, משה רבנו פועל ללא שום אינטרס חבוי, ועל כן שאלותיו נבעו מתמימות ומחיפוש כנה אחר גבולות ההשתדלות – ולכן הקב"ה לא כועס עליו, שכן "בכל ביתי נאמן הוא" – הוא מחפש את האמת ולא את ה"אני" שלו.

הציבור נוטה להתפצל לשני קצוות קיצוניים: אלו שדוגלים ב"פסיביות מוחלטת" מתוך אמונה שהקב"ה יאכיל אותם, ואלו ש"סומכים רק על עצמם" ומתעלמים מההנהגה האלוקית. אך המסר הגדול של התורה הוא ה"גם וגם": הקב"ה מצווה אותנו לעשות כל השתדלות אפשרית – כפי שאמר למשה בים סוף "מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו!" – ועם זאת לדעת בבירור שהקב"ה הוא המנהיג את הכל. מי שבוחר רק באחד משני הקצוות הללו מחמיץ את האיזון הנדרש.

כפי שאנו רואים בסיפור המרגלים, כאשר ה"עיניים" האנושיות מתנתקות מהאמונה בהבטחת ה', ההשתדלות הופכת לעיוורון מסוכן שמוביל לאובדן הדרך.

הזוהר (פרשת בהעלותך, קנ"ב) קובע בחומרה: "אוי לאותו אדם שאומר שהתורה באה לספר סיפורים בעלמא". אכן, התורה אינה סיפורים, אלא מדריך למשתמש – "הדרכה לעולמים" – המלמד אותנו במדויק מתי עלינו לפעול בחוכמה אנושית ומתי עלינו להניח הכל ולהיכנע

להובלת הארון. זוהי התורה כולה: מערכת של השתדלות אקטיבית המונעת מתוך אמונה פסיבית ומוחלטת בהשגחה.

32. בהעלותך - בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרֹת *(י"ד סיון תשפ"ו)*

בפרשת בהעלותך הקדוש ברוך הוא מנחה את משה לדבר אל אהרן במצוות הדלקת המנורה:

{א} וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: {ב} דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת: {ג} וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה הֶעֱלָה נֵרֹתֶיהָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה אֶת מֹשֶׁה:

ידועה הפרשנות המפורסמת של רש"י שחלקה לקוח מהספרי, שעליה ניסו המפרשים לעמוד באופנים שונים ולהסביר את הפרשנות בכלל ואת הפסוקים בפרט:

רש"י מקשה למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים, ומשיב שלפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומיטיב את הנרות.

עוד מבאר רש"י שנקט הכתוב לשון בהעלותך על שם שהלהב עולה, שצריך להדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה, וכן שמעלה הייתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד.

על המילים אל מול פני המנורה מסביר רש"י שהכוונה אל מול נר האמצעי, ששת הקנים פונים למולו כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך. ועל המילים ויעש כן אהרן מביא רש"י מהספרי שבא להגיד שבחו של אהרן שלא שינה.

המפרשים השונים דנו בדברים נביאם בקצרה:

השפתי חכמים עמד על דקדוקי הלשון שההדלקה נועדה להעלות שלהבת מאליה ואופן כפיפת הפתילות לנר האמצעי, ומסביר ששבח ויעש כן מראה שאהרן נזהר שלא לשנות מהציווי המדויק כדי להבטיח שהשלהבת תעלה כראוי ללא הסתמכות על תאורה חיצונית.

האבן עזרא עוסק בהקשר לפיו אהרן מחויב במצווה, ומפרש שהסמיכות היא רמז לכך שנבואה קיימת גם בלילה בעת דליקת הנרות, כשהוא חולק על פירוש רש"י והספרי.

הרמב"ן מרחיב בעניין סמיכות הפרשיות ומבאר את ניחום אהרן באמצעות נרות החנוכה הנצחיים, ורואה במבנה הציווי השלמת דיני המנורה לדורות.

בעל הטורים מביא רמזים, גימטריאות ורמזים אסטרולוגיים, ומקשר את סדר ההדלקה למחלוקת בית הלל ושמאי אם מוסיפין או מורידין.

האור החיים מתייחס להיבט המעשי של הטיפול היומיומי בנרות כעין חנוכה פרטית, ומציין שהנרות אינם קבועים במנורה. הוא מוצא רמז בנר המערבי כעדות לשכינה על פי מדרש תנחומא והספרי, ומסביר ששבח ויעש כן מלמד שהמנורה דורשת עבודה מורכבת ויומיומית, וזריזותו של אהרן להקפיד על כך מדי יום אינה מובנת מאליה.

הספורנו לוקח זאת למקום רוחני של איחוד כוחות הקהילה, ימין ושמאל, סביב המרכז שהוא הקנה האמצעי, להשגת רצון השם.

הכלי יקר עוסק במניעת טעות, ומסביר שהדלקת הנרות היא כעדות ולא לצרכי תאורה פיזית, ורואה בנרות החנוכה סמל לנצחיות הקדושה. על ויעש כן אהרן הוא מחדש שהקדוש ברוך הוא לא נתן ציווי מפורש על הכיוון אלא הודעת דברים בלבד, ושבחו של אהרן הוא שזירז את עצמו לעשות כן כאילו נצטווה מפורשות כדי למנוע טעויות תאולוגיות.

לעומתם, הפיתוחי חותם לאביר יעקב, רבי יעקב אבוחצירא זצוק"ל, מבאר שהמנורה היא כנגד השכינה הקדושה ומטרת הדלקת הנרות היא לקיים את רצון הקדוש ברוך הוא ושכנתי בתוכם, כלומר הבאת שכינה בתוך עם ישראל, ולכן ההדלקה היא לא רק מעשה טכני אלא כזו שתושג על ידי הכוונות הטמירות בהדלקה.

מכלל הפירושים נראה שהמפרשים התייחסו בעיקר לשתי תמיהות בכתובים. תמיהה אחת היא מה כוונת הכתוב בהעלותך את הנרות, שהרי היה על הכתוב לכתוב בהדליקך את הנרות, ודרשו בזה מה שדרשו.

תמיהה שנייה היא מה פירוש אל מול פני המנורה, שפשטו של מקרא מורה שזה מתייחס למשהו שאיננו חלק מהמנורה אלא ממול, וראינו מה שתירצו בזה.

תמיהה שלישית היא למה התכוון הכתוב בויעש כן אהרן, שהרי ברור שאהרן קדוש השם עשה כפי שצווה.

ונראה לי לחדש בסייעתא דשמיא בהקדים מה שמסופר על אהרן באבות דרבי נתן (נוסחא א', פרק י"ב), המתארים את דרכו של אהרן הכהן בהשכנת שלום. הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין איש לאשתו, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

על השכנת שלום בין אדם לחברו מתואר כיצד היה אהרן עושה, שכשראה שני בני אדם שרבו זה עם זה היה הולך ויושב אצל האחד מהם ואומר לו בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו ובוכה ואומר אוי לי שבושתי מחברי, היך אני נושא את עיני ורואה את חברי, אני הוא שביישתי אותו. והיה יושב אצלו עד שמוציא קנאה מלבו.

והולך אהרן ויושב אצל האחר ואומר לו בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו ובוכה ואומר אוי לי שבושתי מחברי, היך אני נושא את עיני ורואה את חברי, אני הוא שביישתי אותו. והיה יושב אצלו עד שמוציא קנאה מלבו, וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה.

ועל קירוב רשעים למוטב מתואר שכשהיה שומע באדם שהיה עושה עבירות היה הולך ויושב אצלו ונותן לו שלום, והיה אותו האיש מתבייש מעצמו ואומר אוי לי, אילו היה יודע אהרן שבידי עבירות כמה היה מתרחק ממני, והיה אותו האיש חוזר בו מן העבירות ועושה תשובה.

ואף על פי שהיה אהרן מהלך בדרך ופגע באדם רשע היה נותן לו שלום, ולמחר כשהיה מבקש אותו רשע לעשות עבירה היה אומר אוי לי, איך אשא עיני ואראה את אהרן, בושתי ממנו שנתן לי שלום.

וכמובן עולה השאלה, האם אהרן שינה מהאמת כדי להשכין שלום. הנצי"ב מוולוז'ין בהעמק דבר מסביר את העניין כך, שאהרן לא שינה את האמת כדי לרמות, אלא משום שהבין שהאמת העובדתית היבשה גורמת לפירוד ושנאה ולכן היא הופכת לאמת רעילה. מבחינתו, השלום הוא ביטוי עליון של האמת, ופעולתו נועדה לחשוף את רצונה האמיתי והפנימי של הנשמה שבאמת חפצה בשלום, ולכן השינוי הוא למעשה גילוי של אמת עמוקה ופנימית יותר שהייתה קבורה תחת הכעס והאגו.

ומכלל ההקדמות נראה לי לחדש כך:

הקדוש ברוך הוא פונה למשה ומצווה אותו דַּבֵּר֙ אֶל-אַהֲרֹ֔ן וְאָמַרְתָּ֖ אֵלָ֑יו, וזה דומה למה שהקדוש ברוך הוא אומר למשה "כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל". כלומר, הקדוש ברוך הוא מרמז לאהרן שלעניין הדלקת המנורה קודמת עבודת הכהן בהשכנת שלום אצל בני ישראל כמו שמתואר באבות דרבי נתן שכך אכן עשה אהרן.

ומה שאמרה תורה בְּהַעֲלֹֽתְךָ֙ אֶת-הַנֵּרֹ֔ת אֶל-מוּל֙ פְּנֵ֣י הַמְּנוֹרָ֔ה, הכוונה בנרות היא לנשמות בני ובנות ישראל המשולים לנרות, אותם אהרן היה צריך להעלות אל מול פני המנורה, כלומר להשכין שלום ביניהם, ורק אז יאירו שבעת הנרות.

ומה שאמר הכתוב "וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן", מלמד בדומה למה שאומרים לפעמים חז"ל שצריך כתפיים רחבות כדי להגיד אמירות מסוימות, שגם כאן מלמדת התורה שאהרן עשה עצמו כַּן, והכוונה במילה כַּן היא בסיס ומעמד למעשהו. הוא הפך את עצמו לבסיס איתן והתיר לעצמו לשנות מן האמת כדי לעשות שלום, ובעיקר בין בני זוג.

יסוד זה מתבאר להפליא על פי המדרש (תנחומא תצוה ח') השואל: "מִפְּנֵי מָה זָכָה שָׁאוּל לַמַּלְכוּת? מִפְּנֵי שֶׁהָיָה זְקֵנוֹ (קִישׁ הוּא אֲבִי שָׁאוּל) מַדְלִיק לָרַבִּים בִּמְבוֹאוֹת הָאֲפֵלִין". ואם קיש זכה למלכות עבור זרעו רק משום שהאיר מבואות אפלים פיזית ברשות הרבים, על אחת כמה וכמה אהרן הכהן, שבעבודת השלום שלו ירד אל המבואות האפלים והחשוכים ביותר בנשמותיהם של בני ובנות ישראל – במקומות של פירוד, כעס ומחלוקת – והדליק שם את אור השלום והאחדות, ובכך עשה עצמו כַּן לבניין הבית היהודי.

וכל זה בהתאם לפרשנותו של האביר יעקב, שזה הדבר שיאפשר באמת את עליית השכינה המרומזת במילה בהעלותך, ויאפשר את השראת השכינה בישראל כמו שכתוב איש ואישה שזכו שכינה ביניהם. וזו מטרת העל של הקדוש ברוך הוא בציווי שלו "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם", שכן לא נאמר בתוכו אלא בתוכם ממש.

33. שלח לך - קוד נבואת המרגלים ואחרית הימים *(י"ח סיון תשפ"ו)*

בפרשת שלח לך (במדבר יג, א) מצינו את מעשה המרגלים אשר שלח משה רבנו לתור את ארץ כנען. והנה, קודם צאתם לדרך, פונה הכתוב ומציין תופעה המעוררת פליאה גדולה באוזני כל מעיין: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ" (שם, טז). ומכאן עולה הדילמה והתמיהה הרבתא, מדוע ראה משה רבנו לנכון לברך את הושע לבדו, ולשנות את שמו כדי להצילו מעצת מרגלים, ואילו לשאר נשיאי השבטים, שהיו כולם אנשים צדיקים וראשי בני ישראל באותה שעה, לא קרא ולא בירך ולא התפלל עליהם כלל, אלא הניחם לצאת לדרכם ללא הגנה רוחנית ניכרת.

בביאור קושיא זו מצינו בדברי חז"ל כמה דרכים. הגמרא במסכת סנהדרין (קסט, ב) דורשת כי משה רבנו קרא לו 'יהושע' כמין תפילה וזעקה: "י-ה יושיעך מעצת מרגלים", משום שהכיר בענוותנותו היתירה של תלמידו וחשש שמא ייגרר אחר הרוב ולא יעמוד על נפשו. עוד מצינו במדרש תנחומא, שראה משה ברוח הקודש שעתיד יהושע להכניס את ישראל לארץ, ולפיכך היה נצרך לשמירה יתירה מכל השאר, כדי שלא תתבטל ההבטחה האלוקית על ידו. ברם, עדיין נותר הדבר קשה, וכי לא היה ראוי להזהיר או לרמוז גם ליתר המרגלים על הסכנה

העצומה האורבת לפתחם בחטא הלשון הרע, חטא שעתיד להחריב את הארץ ולגרום בכייה לדורות?

ונראה לי בעזרת ה' לחדש בזה חידוש, שבאמת משה רבנו לא מנע את קולו ואת אזהרתו משאר המרגלים, אלא שדיבר אליהם בלשון של רמז וקוד נבואי עמוק, הטומן בחובו את כל סדר הגלות והגאולה. כאשר פנה משה אל שלוחיו, אמר להם בלשון מיוחדת: "עֲלוּ זֶה בַּנֶּגֶב וַעֲלִיתֶם אֶת הָהָר" (במדבר יג, יז). חז"ל במדרש רבה (טז, יב) ובפירוש רש"י על אתר פירשו שהנגב הוא הפסולת של ארץ ישראל, ודרך התגרים להראות את הפסולת תחילה ואחר כך את השבח. אך בעומק המילים הללו, הטמין משה רבנו אזהרה נוראה מפני החטא העתידי שלהם.

הקוד הנבואי המופלא הזה מתגלה במלוא עוזו כאשר אנו מעמידים מולו את נבואת אחרית הימים של עובדיה הנביא. שם, בפסוק המפורסם, מנבא עובדיה על קיבוץ הגלויות השלם ואומר: "וְגָלֻת הַחֵל הַזֶּה אֲשֶׁר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר כְּנַעֲנִים עַד צָרְפַת, וְגָלֻת יְרוּשָׁלַיִם אֲשֶׁר בִּסְפָרַד, יִרְשׁוּ אֵת עָרֵי הַנֶּגֶב" (עובדיה א, כ). והנה, בשני המקומות הללו משתמש המקרא בשתי מילים זהות, המגלות קשר פנימי בל ינתק. ברם, יש לדקדק בשינוי לשון קל אך משמעותי ביותר: משה אמר "עלו **זֶה בַּנֶּגֶב**", ואילו עובדיה הנביא משתמש בה"א הידיעה ואומר "גלות החל **הַזֶּה** ...ירשו את ערי **הַנֶּגֶב**". השימוש המכוון של עובדיה בה"א הידיעה בא כגזירה שווה מובהקת בפי הנביא אל שומעיו בני ישראל, להצביע ולומר להם בנבואתו: דעו, כי אותו "הזה" ואותו "הנגב" שאני מבשר לכם עליהם כעת באחרית הימים, אינם עניין חדש, אלא הם הם אותו "זה" ואותו "נגב" ממש שדיבר עליהם משה רבנו במדבר!

בדרך הדרש והחשבון, המילה "זֶה" עולה בגימטריה למספר 12 (ז=7, ה=5). משה רבנו פונה אל נציגי שנים-עשר השבטים העומדים לפניו, ואומר להם: "עלו זֶה בנגב" – כלומר, עלו שנים-עשר השבטים בנגב. הוא רומז להם ברוח קודשו על התוצאה המרה של חטא לשון הרע שהם עומדים לחטוא בו. הרי ידוע מאמר חז"ל במסכת תענית (כט, א) שבעוון המרגלים שבכו בכייה של חינם, קבע להם הקב"ה בכייה לדורות, ונגזרה גלות ישראל וחורבן בתי המקדש. חטא הלשון הרע של המרגלים במדבר שקול כנגד שלוש העבירות החמורות – עבודה זרה של העגל, גילוי עריות של בנות מואב בשיטים, ושפיכות דמים של מחלוקת קורח או עצם ארס הדיבה.

נמצא אפוא, שמשה רבנו מביט עליהם ומזהירם: דעו לכם, שאם תלכו בדרך הרעה ותוציאו דיבה על הארץ, תגרמו לפיזורם של י"ב השבטים לגלות ארוכה וקשה בקצוות תבל, עד צרפת ועד ספרד. הגלות הזו, כך רמז להם, תהיה "גלות החל הַזֶּה" – גלותם הספציפית של י"ב

השבטים. והיכן תסתיים אותה הגלות? בדיוק במקום שבו החל הקלקול. המרגלים נכנסו מן הדרום ופגמו בנגב, ולפיכך התיקון הסופי יהיה באותו חבל ארץ עצמו, כנבואת עובדיה שגולי ספרד וצרפת "יִרְשׁוּ אֵת עָרֵי הַנֶּגֶב". עובדיה הנביא, שהיה כידוע גר אדומי (סנהדרין צט, א), החזיר את הנבואה אל מקורה, והשתמש באותו מטבע לשון של משה כדי לסגור את המעגל ההיסטורי מול קליפת אדום ועשיו המצננת את האמונה.

ומכאן אנו באים אל השלב המכריע בחידושנו, המבאר את תמיהת הדורות בהמשכו של הפסוק: "...וַעֲלִיתֶם אֶת הָהָר". כאן עמדו המפרשים ותמהו תמיהה רבתי, מדוע זה מצווה משה את המרגלים לעלות אל ההר, שהוא המקום הגבוה, הקשה והמבוצר ביותר בארץ, שם ישבו העמים החזקים (כדברי חזקוני והמלבי"ם על אתר). וכי לא היה נכון יותר מבחינה טקטית וצבאית להנחותם להיכנס דרך המקומות הנוחים והעמקים הקלים לכבוש? החזקוני פירש שרצה משה שידעו כיצד לכבוש את ההר, וממילא העמק יהיה נוח. והרמב"ן ביאר שההר הוא המקום שממנו ניתן לצפות על כל הארץ בבת אחת. ברם, לפי דרכנו מתיישבת התמיהה הזו באור מופלא, ומצטרפת כראיה ניצחת לכך שמשה רבנו לא דיבר כאן רק על מסלול גאוגרפי, אלא הציע להם קוד הצלה מעשי כדי למנוע את החורבן והגלות מעיקרו .

משה רבנו רמז להם: "עלו זה בנגב" – אם תמנעו מלשון הרע עכשיו, אם תשמרו על פיכם ולשונכם ותעלו באמונה שלמה בארץ, יש בכוחכם לקיים את נבואת עובדיה של אחרית הימים כבר עכשיו! אילו היו שומעים בקולו ונמנעים מהוצאת הדיבה, היו שנים-עשר השבטים יורשים ומפריחים את ערי הנגב מיד, קליפת עשיו הייתה נכנעת, והיו נכנסים לארץ גאולת עולם עם משה רבנו, ללא צורך בחורבן, בבכייה לדורות ובאלפי שנות גלות מרה.

אלא שמשה רבנו ידע את כובד הניסיון ואת עומק הקושי הכרוך בשמירת הלשון ובכיבוש היצר. לפיכך הוסיף מיד ואמר להם: "...וַעֲלִיתֶם אֶת הָהָר". הגמרא במסכת סוכה (נב, א) דורשת כי לעתיד לבוא מביא הקדוש ברוך הוא את יצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. לצדיקים נדמה להם כהר גבוה, ולרשעים נדמה להם כחוט השערה, ואלו בוכין ואלו בוכין; צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה? ברמז נפלא זה פנה משה אל המרגלים, שהיו כולם צדיקים באותה שעה, ואמר להם: אני יודע שהניסיון העומד בפניכם – שלא לדבר לשון הרע על הארץ ולעמוד מול פיתוי היצר – נדמה בעיניכם כהר גבוה, תלול ומאיים שאין ביכולתכם לטפס עליו. אולם למרות הקושי העצום, אל תיוואשו ואל תיסוגו אחור, אלא "וַעֲלִיתֶם אֶת הָהָר"! התגברו על הניסיון, טפסו על אותו ההר הרוחני של שמירת הלשון, ואל תתנו לפחד מן ההר להכשיל אתכם.

נמצאנו למדים שהמילה "זה" והציווי "ועליתם את ההר" היו תמרור אזהרה, עידוד נפשי והזמנה לתיקון היסטורי. משה רבנו גילה להם שגם כאשר היצר נדמה כהר גבוה, כוחם של הצדיקים לעלות עליו, ובכך להביא את אחדות השבטים ואת הגאולה השלמה. הלימוד לדורות הוא ברור: כוחה של שמירת הלשון, העלייה מעל ההר של היצר, והאחדות בין חלקי העם, הם המפתחות היחידים לפתוח את נעילת הגלות, לבטל את "בכיית הדורות" ולרשת מחדש את ערי הנגב ברחמים ובשלום.

34. שלח לך - חטא המרגלים *(כ"ב סיון תשפ"ו)*

אחד היסודות העמוקים והרגישים ביותר בעיצוב דמותה הרוחנית של החברה הוא המתח המתמיד שבין מנהיגיה הלמדניים של התורה לבין המון העם, אלו העמלים לפרנסתם ונושאים בעול המעשי של החיים .**ברוח זו הציב לאחרונה** הרב אהרן לוי, בעלון השבת של ארגון "ערכים ,"**ניתוח נוקב המזכיר כי** תנועת החסידות בראשיתה, בהובלת הבעל שם טוב הקדוש ותלמידיו, קמה במידה רבה כזעקה מוסרית נגד הניתוק וההתנשאות של האליטה הלמדנית באותו דור. כמו כן **מראה** הרב שבספר תולדות יעקב יוסף מתלמידיו המובהקים של הבעל שם טוב הקדוש, מובא ציר מחשבתי עקבי המזהיר מפני הרגע שבו לומדי התורה מסתגרים בחממתם, מנתקים את עצמם מהכלל, ומביטים מלמעלה על האנשים הפשוטים. הבעל שם טוב המשיל זאת לציפור נדירה בראש אילן גבוה, שהדרך להגיע אליה היא רק באמצעות אנשים העומדים זה על גבי כתפיו של זה; אם האנשים שבתחתית יזוזו, או אם האדם שבראש האילן יזלזל בהם וישכח שבזכותם הוא עומד שם, הוא ייפול מיד פזורה ארצה.

בפרשות קורח ובהעלותך מאריך בעל ה'תולדות' לבאר כי תפקידם של תלמידי החכמים, המכונים "עיני העדה", אינו לפרוש מן הציבור אלא להשפיע עליו אהבה ולחבר את עצמם אליו. כאשר הלמדנים מתנשאים ומחזיקים מעצמם נבדלים ומורמים מעם, הם יוצרים פירוד רוחני ומחטיאים את תפקידם. ה'תולדות' מדגיש כי השפעת התורה מותנית בכך שהלומדים יראו עצמם כחלק בלתי נפרד מן ההמון, שכן הניתוק וההתנשאות שלהם הם השורש לחורבן הרוחני ולהרחקת העם מן התורה.

עד כאן הרעיונות המעוררים שהעלה הרב אהרן לוי, אשר פתחו פתח לחשבון נפש נוקב והניחו מראה של אמת מול פני הדור. אך נדמה כי מתוך הדברים הללו עולה תובנה עמוקה עוד יותר, השופכת אור חדש על אחת הטרגדיות הגדולות ביותר בהיסטוריה היהודית – חטא המרגלים. כפי שמבאר הרבי מליובאוויטש זיע"א, בהמשך ישיר ומובהק לדרך הבעל שם טוב, המרגלים וראשי העדה במדבר לא היו אנשים פשוטים, אלא ענקי רוח. מניעם

הפנימי להוצאת דיבת הארץ לא נבע מרשעות גרידא, אלא מרצון עמוק להישאר בתוך ה"חממה הרוחנית" של המדבר. שם, מוגנים תחת ענני הכבוד, כשלחמם מן השמיים ומימיהם מבאר מרים, יכלו להקדיש את כל חייהם לתורה ולהשגה אלוקית מבלי להידרש לעבודת כפיים, לחרישה, לזריעה ולמלחמות הגנה. חטאם הנורא, שעל תוצאותיו אנו בוכים לדורות, היה הסירוב להבין שרצון השם האמיתי אינו התבודדות מנותקת בחממה רוחנית, אלא דווקא הכניסה לארץ ישראל, התמודדות עם אתגרי המציאות, וקידוש החומר באמצעות שילוב של ספרא וסייפא.

חטא זה של העדפת החממה המוגנת על פני שותפות בעול החיים מהדהד גם בחטא ההתנשאות והחלוקה המעמדית, המלווה אותנו עוד משורשי האומה. חז"ל במדרש על פרשת וישב חושפים את הכאב הגדול שהיה בעיני הקדוש ברוך הוא כאשר בני הגבירות זלזלו בבני השפחות, אלו האחים שעבדו קשה בשדה ורעו את הצאן. בני הגבירה היו בטוחים שאורח חייהם ומעמדם הם המציאות התקנית והטבעית, ומתוך כך פיתחו עיוורון מוחלט לליבם ולזכויותיהם של אחיהם, דבר שזרע את זרע הפורענות והקרע המשפחתי שאת מחירם אנו משלמים עד היום. כאשר קבוצה אחת מנכסת לעצמה את הבלעדיות על הקדושה ומגדירה את דרכם של האחים הנושאים בנטל המעשי והביטחוני כדרך נחותה, היא חוזרת על אותו עיוות קדום של המרגלים ומעוררת קטרוג קשה בשמיים.

בדורנו, שבר זה מתפרץ במלוא עוזו סביב משבר גיוס בני הישיבות, מציאות המעמידה למבחן את שאלת רצון השם האמיתי. רצון השם אינו מתמצה בלימוד תורה המנותק מחובות המוסר והצדק האלוקי, אלא דורש שותפות גורל מלאה ונשיאה משותפת בעול המערכה, בפרט בעתות צרה שבהן האחים מדממים בחזית. המחשבה לפיה ציבור שלם יכול להתבצר בחממה הרוחנית ולחסות תחת הגנתם הפיזית של אחרים מבלי לקחת חלק פעיל בהגנת הארץ עומדת בסתירה מוחלטת לדברי הרמב"ם ולרוח התורה האמיתית, המקדשת את הערך של הגנת הנפש והכלל.

הסכנה הגדולה ביותר בתהליך חברתי מסוג זה טמונה במנגנון הפסיכולוגי של ההרגל. חז"ל לימדונו במסכת יומא כי כיוון שעבר אדם עבירה ושנה בה, נעשית לו כהיתר, ובמשך הזמן היא אף נתפסת בעיניו כטבע ממש. כאשר ציבור שלם מתרגל לאורך דורות למציאות מעוותת שבה הוא פטור מחובות בסיסיות של דרך ארץ, עבודה ושותפות גורל, המצב המעוות הזה הופך אצלו ל"דרך הטבע" התקנית. בשלב זה, היכולת להבחין בין ישר להפוך אובדת, וכל ניסיון להחזיר את המערכת לאיזון המוסרי והתורני האמיתי נתפס בעיניהם כגזירה אכזרית וכפגיעה בסדרי בראשית.

לעניות דעתי, תיקון השבר העמוק הזה דורש שינוי תפיסתי ומבני מקיף, והנני מבקש להציע כאן מתווה מעשי המושתת על שני אדנים מקבילים. מחד גיסא, חובה לפעול להקמת חטיבות ומסגרות חרדיות עצמאיות לחלוטין בצה"ל, אשר יאפשרו שירות צבאי מלא ללא כל פשרה רוחנית, תוך שמירה קפדנית על אורח החיים ההלכתי, התפילות והצניעות. מאידך גיסא, ברצוני להציע מנגנון חדש של עתודה תורנית, המקבילה במהותה ובמבנה שלה לעתודה האקדמית המוכרת. מתווה זה יפעל תחת מכסות מוגדרות לכל מגזר מראש ופיקוח הדוק, ויאפשר לאתר את העילויים ובחורי הישיבה המצטיינים ביותר אשר תורתם באמת אומנותם. בחורים אלו יקבלו דחיית שירות ולאחר מכן פטור מלא, על מנת להקדיש את חייהם לצמיחה תורנית. עם סיום הכשרתם, בוגרי עתודה זו יתרמו למדינה בכלים תורניים, הנהגתיים ורוחניים, והדבר יאפשר להם להשתלב כדין במשרות ציבוריות ורשמיות מתוך הכרה ממלכתית בתרומתם הייחודית לחברה.

את הביטוי המזוקק ביותר לטעות הרוחנית שבחוסר ההדדיות ובבדלנות המגזרית הגדירו חז"ל במסכת חולין, בדיון על מהותם של העופות הטמאים. הגמרא שואלת מדוע נקרא שמו של עוף מסוים בשם חסידה, ומשיבה שהדבר נובע מכך שהיא עושה חסידות וחסד עם חברותיה. אך מייד מקשה הגמרא: אם היא כה בעלת חסד, מדוע מנתה אותה התורה בין העופות הטמאים? התשובה הנוקבת היא שהחסידה עושה חסד אך ורק עם חברותיה. חסידות, אהבה וערבות הדדית שנשארות בתוך גבולות המגזר או החצר הסגורה, תוך הפגנת אטימות וניכור כלפי מי שמחוץ לחממה ומחרף את נפשו עבורם, אינן חסד אמיתי אלא שורש של טומאה. חסד יהודי מקורו באברהם אבינו, שפתח את אוהלו לכל רוחות השמיים וראה בכל אדם שותף ואח לגורל. ההתעוררות לחשבון נפש, שילוב של ספרא וסייפא ותיקון השבר המעמדי הם חובתנו המוסרית, כדי לשוב לתורת אמת המאחדת את כל שבטי ישראל יחד.

35. קורח - ואם בריאה יברא ה' *(כ"ט סיון תשפ"ו)*

הביטוי "וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה'" שבפרשת קרח (במדבר טז, ל) עומד במרכזו של אחד הרגעים הדרמטיים ביותר במנהיגותו של משה רבנו. לאורך הדורות התחבטו גדולי המפרשים במשמעותה של "בריאה" זו שמשה מבקש ומצפה לה. רש"י, בעקבות חז"ל, מפרש שהבריאה היא עצם פתיחת "פי הארץ", מנגנון ייחודי שנברא פוטנציאלית עוד בערב שבת בין השמשות כפי שנשנתה המשנה במסכת אבות. הרמב"ן מרחיק לכת ומסביר שמדובר בחידוש בטבע ובבריאה מוחלטת של מנגנון פיזיקלי שלא היה קיים מעולם, שבו חומר מוצק כאדמה סוגר על הנבלעים כהרף עין מבלי להשאיר בקע או מכתש.

אולם, כשצוללים לעומקם של דברים, קשה שלא להקשות על דרכם של ראשונים אלו. הרי ברור לכל מעיין שכל ניסיון להסביר שהמנגנון כבר היה קיים מאז ששת ימי בראשית, או להפך, שמדובר בנס השובר את חוקי הפיזיקה, מעורר קושי עצום. מצד אחד, אם המנגנון היה קיים מראש או שכבר פתחה הארץ את פיה לקלוט את דמו של הבל, הרי שאין זו בריאה חדשה כפי שדרש משה, ותנאו כביכול לא התקיים ככתבו. מצד שני, אם נבחר בדרכו של הרמב"ן ונאמר שהקב"ה חולל כאן בריאה חומרית חדשה לחלוטין ויש מאין, אנו נתקלים בסתירה חזיתית לכלל היסודי שקבע שלמה המלך בקוהלת (א, ט) כי "אֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ". התורה הרי איננה סותרת את עצמה, וכל מילה שיוצאת מפי הנביא מדויקת להפליא, ועל כן הדוחק שבפירושים אלו תובע דרך חדשה בפשט הפסוקים.

התבוננות מדויקת במבנה המשפט עצמו מגלה שמשה רבנו מגדיר מיד ובאותה נשימה את התוצאה המעשית: "וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' – וּפָצְתָה הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ". פתיחת האדמה היא הפעולה הפיזית, וחומרי העולם נותרים כפי שהיו. נראה אם כן שמשה אינו משתמש במילה "בריאה" במובנה הפילוסופי של יצירת חומר מן האין, אלא מכוון אל שורש המחלוקת התיאולוגית העמוקה שפתח בה קרח.

ונראה לי לחדש בס"ד פרשנות שונה לגמרי, אשר פותרת את הדילמה הפרשנית ומקשרת באופן ישיר ומהודק בין החטא לבין העונש. כדי לרדת לסוף דעתו של משה, יש לשוב אל תחילת הפרשה ואל תגובתו הראשונה של משה לקריאת התיגר של קרח ועדתו. משה פותח ואומר "בֹּקֶר וְיֹדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקָּדוֹשׁ וְהִקְרִיב אֵלָיו" (במדבר טז, ה). רש"י שם, מתוך רגישות נפלאה, שואל מדוע המתין משה לבוקר, ומביא את דברי המדרש הממשילים זאת לאדם שמנסה לערבב בין יום ולילה. משה אומר לקרח כי כפי שהקב"ה קבע גבולות מוחלטים בבריאת העולם והבדיל בין האור ובין החושך, כך הוא הבדיל את אהרון לכהונה ואת הלויים לתפקידם. הבריאה בספר בראשית איננה רק יצירת חומר, אלא קביעת סדרים, תפקידים, היררכיה וגבולות ברורים בטבע ובאדם.

קרח ועדתו, בטענתם "כִּי כל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים... וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ", לא רק ערערו על סמכותו של משה, אלא כפרו בעצם רעיון הבריאה האלוהית המושתתת על הבדלה וגבולות. הם ביקשו לטשטש את התפקידים וליצור אנרכיה רוחנית שבה הכל שווים, ובכך השיגו על הסדרים העמוקים ביותר שהטביע הבורא בעולמו.

מתוך הבנה זו, דבריו של משה המנוסחים במשפט "וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה'" מקבלים משמעות חדשה, בהירה ולוגית. משה מעמיד כאן למבחן את עצם קיומם של חוקי העולם ואומר: "אם 'בריאה' – אם אכן יש סדר מובנה ויציב בבריאה, ואם הצדק איתי שיש גבולות ותפקידים

ברורים שנקבעו ברצון השם – הרי שלא ייתכן שהמציאות תסבול אנרכיה שכזו. אם יש בריאה, אזי יברא ה' – יתייצב כעת בעל הבריאה בכבודו ובעצמו, יחתוך את גזר דינם של הכופרים ויעניש אותם בתוך אותה מערכת ממש". הראיה הניצחת לאותו סדר תהיה שהאדמה, שהיא התשתית החומרית של הבריאה, תשתף פעולה עם גזר הדין ותפתח את פיה לבלוע אותם.

נמצאנו למדים שמשה רבנו כלל אינו מבקש מהקב"ה ליצור ישות פיזית חדשה יש מאין, דבר שהיה עומד בסתירה לקביעה שאין כל חדש תחת השמש. המבחן האולטימטיבי לפשט זה נמצא בניקוד המקראי המדויק, הקובע את משמעות הפועל והבניין. המילה יִבְרָא מנוקדת ביוֹד בחיריק, בי"ת בשווא נח, ורי"ש בקמץ – ניקוד המשייך את התיבה באופן מוחלט לבניין קל (פעל). לשורש ב.ר.א בבניין קל יש במקרא שתי משמעויות מקבילות הנובעות מאותו מקור סמנטי של הצבת גבול והפרדה. המשמעות הראשונה היא יצירת סדר מתוך הבדלה, כפי שנאמר בבריאת העולם "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" (שם הדגש הוא על "וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ"). המשמעות השנייה היא גזירה, כריתה וחיתוך פיזי או משפטי גמור, כפי שמצינו בספר יחזקאל (כג, מז) "וּבָרֵא אֶתְהֶן בְּחַרְבוֹתָם", שפירושו חיתוך וכריתה של הקיים ללא יצירת חומר חדש.

כפל משמעות זה שבבניין קל מיישב את הכל על מכונו ומבהיר כי השימוש בלשון "בריאה יברא" אינו בא לסבך את הפשט, אלא מהווה חריזה רעיונית חריפה ולשון נופל על לשון. משה אומר לחוטאים: אם ב"בריאה" – בסדר, בחוק ובהבדלה – אתם כופרים, אזי "יִבְרָא ה'" – הקב"ה יפעיל את כוחו כמבדיל, יחתוך ויגזור פסק דין חתוך וסופי על פי אותו חוק וסדר, ויחזיר את הגבולות על כנם.

פירוש זה, המיוסד על עומק הפשט הכתוב, מקבל משנה תוקף וחותם נעילה מתוך מוזיקת המקרא עצמה וטעמי המסורה. על התיבה "בְּרִיאָה" מונח טעם ה"גֵּרְשַׁיִם". במערכת הפיסוק והנגינה העתיקה של התורה, הגרשיים משמשים כטעם מפסיק, ומבחינה ביצועית הם יוצרים הגבהת קול דרמטית, סלסול ממושך ועצירה קלה מיד לאחר המילה. משה רבנו אינו ממהר, הוא מטיל את כל כובד משקלו ומבודד את המילה: "וְאִם בְּרִיאָה!" – כאן נמצא שורש העניין, פה מונח חטאם הגדול ופה מונח יסוד המבחן. הטעם המוזיקלי יוצר את הפסיק הרעיוני המבוקש ומפריד בין תנאי הסדר של הבריאה לבין הגזירה המעשית וחיתוך הדין שיבואו בעקבותיו בתיבת "יִבְרָא ה'". בכך מתלכדים הפשט הלשוני, הניקוד המדויק של בניין קל המורה על פסק דין חתוך, עומק הדרש של רש"י על גבולות היום והלילה, והנגינה הקדומה, לחטיבה למדנית אחת המאירה את הפרשה באור בהיר וישר.

ונראה להוסיף בשולי הדברים, כי דרך קריאה זו בלשונות המקרא – המזהה במילות תנאי וקישור קצרות מושגים תאולוגיים קטגוריים המשנים את מבנה המשפט – איננה מקרית, אלא מהווה שיטה פרשנית עקבית ברגעי הקצה של המנהיגות המקראית. כפי שנתבאר במקום אחר (ראה בהמשך בחידוש 37), אותו מנגנון לשוני ורעיוני בדיוק עומד בבסיס הביטוי "וְאִם אַיִן" המשותף לרחל אמנו ולמשה רבנו בחטא העגל; אלא ששם, ברגעי קריסת המערכות, הפנייה היא אל ה"אַיִן" העליונה שמעל הדין והטבע, ואילו כאן, מול קורח, משה רבנו תובע את כבודו של ה"יֵשׁ" – הוא משטר הבריאה, החוק והסדר האלוהי.

36. קורח -"פי הארץ" בדרך מידה כנגד *(כ"ו תמוז תשפ"ו)*

ובהמשך למה שנתבאר בחידוש הקודם בעניין עומק תורתו ודבריו של משה רבנו קודם בליעת קורח ועדתו, נראה להוסיף בזה גרגר משלים ומנומק בדרך "מידה כנגד מידה" המדויקת בהנהגת הבריאה.

דהנה יש לדקדק בלשון הכתוב בפרשתנו (במדבר טז, ל): "וּפָצְתָה הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבָלְעָה אֹתָם". ויש להבין, למה שינה משה רבנו בלשונו והוזקק לייחס לאדמה איבר גשמי כגון "פה", ולא נקט לשון פתיחה ובקעה השייכים מצד הטבע בקרקע, כגון "ותיפתח האדמה" או "ותיבקע הארץ?"

אלא, ביאור הדברים נעוץ בהבנת שורש קלקולו העמוק של קורח. הנה **המלבי"ם** (במדבר טז, א) עומד על כך שעיקר כלי זרייתו של קורח במחלוקת זו לא היה בכוח הזרוע, אלא בכוח הדיבור וההסתה, ש"לקח אנשים בדברים" ופיתה אותם בלשונו הרהוטה. וכיוצא בזה כתב **רבינו בחיי** (שם) שחטא קורח ועדתו היה בעוון **לשון הרע** ממש, והמשיל חטאם לחטאה של מרים שדיברה במשה. נמצא שכל מהותו וכוחו של קורח במרידתו לא היו אלא במה שפער פיו בליצנות, בבוז ובוויכוחים כנגד משה רבנו ותורתו.

והנה שנינו במסכת **אבות** (פרק ה', משנה ו'): "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ...". ויש לתהות, לשם מה נשתמר בבריאה מששת ימי בראשית "פה" מיוחד לארץ? אלא מכאן מוכח שגזרה חכמתו יתברך, שמי שפוער פיו כנגד רעיא מהימנא ומדבר עתק על צדיק, אין עונשו בבחינת מקרה או פגע-טבע רגיל, אלא הבריאה כולה נערכת כנגדו במידה כנגד מידה.

כיוון שקורח השתמש ב"פה" שניתן לו כדי לבלוע ולהשחית במילותיו את הנהגת משה (וכעין שמצינו במדרש **פרקי דרבי אליעזר** פרק י"ט ובמדרש משלי על הפסוק "נִבְלָעֵם כִּשְׁאוֹל חַיִּים", שרצו הרשעים לבלוע את הצדיקים בפיהם), לפיכך גזר משה שייעור אותו פתח קדמוני הממתין משֵשת ימי בראשית, ותפצה האדמה את **פיה** שלה ותבלע את פיו שלו. מידה כנגד מידה – הפה שפער עצמו למחלוקת, נבלע ונחתם לנצח על ידי פיה של הארץ.

37. וישב – המטה והפתילים *(ל' סיון תשפ"ו)*

במבט ראשון, קשה שלא לעמוד משתומם מול הניגוד החריף שבין חוקי הטהרה של התורה לבין סיפור ראשיתה של מלכות בית דוד. התורה קובעת באופן נחרץ כי לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלוהיך לכל נדר, כי תועבת ה' אלוהיך גם שניהם. והנה, המעיין בדברי חז"ל ובמפרשים מוצא דיון נרחב ומורכב סביב כשרותו של אותו מעשה דרמטי בין יהודה לתמר בפרשת וישב.

המדרש בבראשית רבה מדגיש כי לא היה זה מעשה זנות רגיל, אלא מהלך שהודרך כולו בהשגחה עליונה, עד שאמרו שביקש יהודה לעבור ובא מלאך והטהו בעל כרחו לשם תמר, כדי שיצאו ממנו מלכים. מנגד, ברמת הפשט והמשפט האנושי, המפרשים תרו אחר ההסבר המשפטי למעשה. הרמב"ן מבאר שקודם מתן תורה היה מנהג הייבום מסור לכל המשפחה, ואם לא לקח הבן את האישה, היה האב רשאי לייבם אותה כדי להקים שם למת. מנהג זה, כפי שמציין גם האור החיים הקדוש, מוציא את המעשה מגדר זנות גרידא במישור המוסרי, שהרי כוונתה של תמר הייתה לשם שמיים בלבד, להעמיד תולדות ולא חלילה לשם שכר או פריצות. אולם, למרות המניע הטהור וההשגחה העליונה, בעיניים אנושיות ועל פי גדרי המשפט היבשים, המעשה נעשה בדרך שנראית כזנות בשולי הדרכים, ויהודה אף הפקיד בידה את מטהו, פתיליו וחותמו כעירבון לאתנן – גדי העיזים שהבטיח לשלוח לה. כאן מתעוררת השאלה הלמדנית, שהרי אף אם נניח שתמר צדקת ואין כאן מעשה חטא, סוף סוף החפצים הללו נקשרו פיזית בעסקת אתנן ומראית עין של קדשה, וכיצד צמחה מהם השושלת שתבנה לימים את בית ה.'

ונראה לי לחדש בזה דבר נפלא, שמתוך גדרי ההלכה עצמם מתברר מהפך משפטי מדהים, המטהר את החפצים ומעלה את המעשה כולו לשערי קדושה. ויש להקדים, שאף שטרם ניתנה תורה, כבר נחלקו הראשונים עד כמה נהגו גדרי אישות באותו הדור, וכיון שחז"ל תמיד דרשו את מעשי האבות כציור רוחני לחוקי התורה העתידיים, עלינו לצלול אל עומק דברי הגמרא במסכת קידושין בדף ז' עמוד א', שם מובא דין מיוחד בדרכי הקניין. באופן רגיל,

האיש הוא זה שצריך לתת כסף או שווה כסף לאישה כדי לקדש אותה. אך הגמרא מחדשת שאם מדובר באדם חשוב, והאישה היא זו שנותנת לו מתנה, והוא מסכים לקבל אותה ממנה – הרי היא מקודשת לו. הטעם לכך הוא "בההיא הנאה דקביל מיניה", כלומר, בעצם העובדה שאדם גדול וחשוב כזה מסכים לקבל ממנה חפץ, נגרמת לאישה הנאה עצומה השווה כסף, ומכוח הנאה זו היא מתקדשת לו. והנה, פשוט וברור שדין זה מצריך את דעתו ואמירתו של האיש, שהרי קיימא לן "איש מקדש ולא אישה מקדשת", והוא זה שצריך להחיל את קניין האישות בקבלתו.

ואם נתבונן במפגש השני בין יהודה לתמר, ברגע שבו היא נחשפת ועומדת חסרת אונים מול סכנת שריפה, היא שולחת לו את העירבון ואומרת "הכר נא למי החותמת והפתילים והמטה האלה". באותו רגע דרמטי, יהודה, שהוא נשיא הדור והאיש החשוב ביותר, בוחר להודות בפומבי ואומר "צדקה ממני". בעצם ההודאה הזו, יהודה מסכים לקבל את החפצים הללו בחזרה אליו מרשותה. והנה, אף שבעת המעשה הראשון בפתח עיניים לא הייתה ליהודה שום כוונת אישות, מכל מקום אצל תמר היה הרצון והתנאי הפנימי קיים כבר משעה ראשונה, שהרי לא חפצה בממון אלא בהקמת זרע וקשר עם יהודה, ושמרה על החפצים ככלי קניין הממתינים לשעתם. ברגע ההודאה, כשיהודה קיבל את החפצים ואמר "צדקה ממני", אין זה רק וידוי על האמת, אלא זוהי עצם אמירת הקידושין ומעשה המקדש של יהודה! באמירה זו החיל יהודה את דעתו והסכמתו למפרע על כל המעשה, וגילה דעתו שנוח לו ("ניחא ליה מעיקרא") באישות זו. ממילא, אותה הנאה עצומה שהייתה לתמר מכך שיהודה האדם החשוב קיבל את חפציה והודה בצדקתה, חלה רטרואקטיבית משעת הנתינה הראשונה. חכמי התוספות והמפרשים בבבא מציעא בדף פ"ב דנים האם משכון שנשאר אצל המוחזק ולא נפדה הופך להיות גוף הממון למפרע, וכאן אנו רואים יישום מבהיל: ברגע הקבלה וההודאה של יהודה, פקע מהחפצים שם "משכון לאתנן" והם הפכו רטרואקטיבית לחפצי מצווה וקניין של אדם חשוב, שנוצרו על ידי האיש המקדש עצמו בהודאתו.

אמנם, יבוא המקשה ויטען כי אולי הקידושין הללו חלו מכוח מעשה הביאה עצמו, שהרי קיימא לן שאישה נקנית גם בביאה. אך רעיון זה יש לדחותו מכל וכל, ואין לומר שהיו אלו קידושי ביאה. ראשית, פוסק הרמב"ם בהלכות אישות בפרק ג' שאין אישה מתקדשת בביאה אלא אם כן אמר לה הגבר במפורש שהוא בועל אותה לשם קידושין, ויהודה הרי לא ידע שמדובר בתמר ולא התכוון כלל לשם אישות בשעת מעשה. שנית, הכלל ההלכתי הנוקשה קובע שאין דבר שבערווה פחות משניים, וחייבים עדי ייחוד וביאה בשעת המעשה, ובפתח עיניים לא היו כל עדים. לכן, ברור שאין הקידושין יכולים להישען על הביאה.

דווקא משום כך מתחזק החידוש שלנו שהמטה והפתילים היו חזקים יותר. הקידושין כאן לא היו קידושי ביאה, אלא קידושי כסף והנאה מכוח קבלת אדם חשוב. מעשה הקניין הזה לא קרה בסתר בפתח עיניים, אלא הושלם בפרסום גדול, בפני עדים ובית דין, בשעה שיהודה קיבל את החפצים והחיל את האישות באמירתו "צדקה ממני". מכיוון שהחפצים הללו היו תחת ידה של תמר ברציפות מאז המפגש הראשון, והעדים ראו את רגע קבלת האדם החשוב וההודאה, הרי שהתברר למפרע שהחפצים הללו לא היו מעולם עירבון לעסקת זנות, אלא היו הכלים המשפטיים שקשרו אותם בקשר של קדושה ואישות. המטה והפתילים הם אלו שפלטו את המעשה מגדר אתנן והביאוהו לשערי קדושה.

ומתוך עומק למדני זה, מתבאר באור חדש ומפתיע גם סופו של הסיפור בפסוק "ולא יסף עוד לדעתה". יש לתמוה: למה הוצרכה התורה להדגיש שלא הוסיף לבוא עליה? הלא אם המעשה נותר בגדר זנות חלילה, פשיטא שאסורה היא לו באיסור גמור וכרת, ומה קסלקא דעתך שישוב אליה? אלא אדרבה, מכלל לאו אתה שומע הן! הדגשת התורה ש"לא יסף" מלמדת שמצד גדרי הדין והקדושה שחלו למפרע מכוח ההודאה, הפכה תמר לאשתו הכשרה והמותרת לו לחלוטין. אילולא פירש ממנה יהודה מרצונו והנהגתו (או כדברי רבי אלעזר בגמרא בסוטה י: ש"ולא יסף" פירושו שלא פסק), הייתה מותרת לו כדין אשתו לכל דבר. נמצא שדווקא מילים אלו, שנראות במבט שטחי כמנתקות את הקשר, הן החותמת ההלכתית לכך שנוצר כאן קשר אישות גמור וקדוש.

כמה נפלא למצוא רמז וסימוכין ליסוד זה בהמשך התורה. בפרשות המִפקדים בספר במדבר, חוזרת התורה פעם אחר פעם על הביטוי "למטות אבותם" כשהיא מונה את שבטי ישראל, ומדגישה את המטה של כל משפחה ומשפחה. השימוש התדיר במילה "מטה" לייחוס וכשרות של השבטים, ובמיוחד בשבט יהודה המיוחס ראשון, אינו מקרי. התורה רומזת לנו כי עניין המטה המקורי של יהודה עומד בכשרות מלאה. אותו מטה, שכמעט והפך לסמל של שפל ואתנן, עבר זיכוך משפטי והפך לכלי של קדושה שממנו צמחו מנהיגי ישראל, ובכך סימנה התורה לדורות שהמטה מסמל ייחוס טהור וכשר, הראוי לבנות את המלכות ואת בית ה.'

38. ויצא - שפת ה"אין": עיון בלשונות הקצה של רחל ומשה *(כ' תמוז תשפ"ו)*

א. "מתה אנכי" – שער ה"אין" של רחל אמנו

בפרשת ויצא מביאה התורה את אחד המונולוגים הכואבים והמפתיעים ביותר בספר בראשית. רחל אמנו, בראותה את עקרותה מול פריונה של לאה, פונה אל יעקב בדרישה נחרצת" :**הָבָה לִּי בָנִים, וְאִם אַיִן – מֵתָה אָנֹכִי**("בראשית ל', א.")

במבט ראשון, קריאת הפשט של הפסוק מציבה בפנינו קושי מוסרי ורוחני לא מבוטל. האם רחל אמנו, המטרוניתא קדישא, עומדת כאן מיואשת ומציבה אולטימטום של מוות לבחיר האבות? האם הוויתור והספק הם שמדברים מגרונה?

והנה, יש להציע בזה ביאור עמוק ויסודי, המעתיק את המשמעות של המילה "אַיִן" לחלוטין מפשוטה. על הפסוק בתהילים "**מֵאַיִן יָבֹא עֶזְרִי** "(קכ"א, א'), דרשו גדולי החסידות (ובמיוחד בתורת המגיד ממזריטש ותלמידיו) שהמילה "מאין" אינה שאלת תהייה או חוסר אונים, אלא היא-היא התשובה: העזרה שלי תבוא מדרגת ה"אַיִן" העליונה – אותו מקור אלוהי אינסופי שמעל גדרי הטבע, המשפיע "יש מאין."

לשמחתי כי רבה, מצאתי שכבר כיוונתי בזה לדעת גדולים, שכן בספרות הקבלה והחסידות (וכפי שמובא רבות בספרי רבי צדוק הכהן מלובלין) פירשו את דברי רחל בדיוק על פי יסוד זה: רחל ראתה שמצד עולם ה"יֵּשׁ" – כלומר מצד חוקי הטבע, המזל והרפואה – היא עקרה לחלוטין ואין לה סיכוי ללדת.

על כן היא פונה ליעקב ואומרת לו" :**וְאִם אַיִן** – "אם שורש הנשמות של הבנים שלי צריך להגיע, הוא אינו יכול לבוא מן המערכת הטבעית הרגילה, אלא הוא חייב להימשך ישירות מדרגת ה"אַיִן" העליונה, שהיא מקור הניסים שמעל הטבע. ועל כך היא מוסיפה" :**מֵתָה אָנֹכִי** ."אין זו קללה או ייאוש, אלא הצהרה על מוכנות לביטול הגוף והישות. רחל מבינה שכדי להפוך לכלי קיבול לאור כה גבוה, עליה "למות" במובן הרוחני – לבטל את ה"אני" שלה לחלוטין, ולהגיע למצב של "אין" מוחלט, שרק מתוכו יכול להתחדש ה"יש."

ב. "מחני נא" – שער ה"אין" של משה רבנו

מנגנון תחבירי ולשוני דומה להפליא, אנו מוצאים אצל משה רבנו ברגע המשבר הגדול ביותר של המדבר – חטא העגל. משה עומד לפני הקדוש ברוך הוא ומבקש לכפר על העם, ובלשונו : **"וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם, וְאִם אַיִן – מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ**("שמות ל"ב, ל"ב.)

גם כאן, הפשט המקובל רואה בדברי משה מעין התניה קשוחה או סערת נפש קיומית של מנהיג המוכן למות עם מרעיתו. אך לאור היסוד שביארנו לעיל, מתגלה כאן מהלך תאולוגי עמוק בהרבה.

וכיוונתי בזה לדעת גדול, לבעל ה"שפת אמת" מגור (בפירושו לפרשת כי תשא), ובעקבותיו גם במאמרי חסידות חב"ד המאוחרים (כגון מאמר "ואתה תצוה" הידוע). ה"שפת אמת" מסביר שמשה רבנו הבין שעל פי מערכת ה"ספר" – כלומר עולם ה"יש", התורה, חוקי השכר והעונש ומידת הדין היבשה – אין לעם ישראל תקומה לאחר שחטאו בעגל. הדין אמר "הרף ממני ואשמידם."

מה עשה משה? אמר לקדוש ברוך הוא" :**וְאִם אַיִן** – "אם מצד ספר התורה והדין לא ניתן לסלוח להם, אני מבקש שתפעיל את דרגת ה"אַיִן" העליונה. דרגה קדומה ואינסופית (בבחינת ה'כתר') שקדמה לעולם וקדמה לתורה, שבה הרחמים הם אבסולוטיים ואינם תלויים במעשי האדם. וכיצד מפעילים דרגה זו? על ידי "**מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ**" – "משה מוכן למחוק את שמו, את מציאותו ואת כל זכויותיו הרוחניות מתוך עולם ה"יש" (הספר), ולהגיע לביטול עצמי גמור, כדי להתמזג עם ה"אין" האלוהי ולמשוך משם את י"ג מידות הרחמים.

ג. הסינתזה: החיבור המבני בין רחל למשה

ונראה לי לחדש ולחבר בין שני המקרים הללו, ולחשוף כאן מבנה סימטרי ושיטה פרשנית שלמה, אותה נכנה "שפת האין."

רחל אמנו ומשה רבנו אינם פועלים כאן מתוך חולשה, אלא משתמשים באותו קוד לשוני ובאותה "טכניקה רוחנית" של מסירות נפש אולטימטיבית כדי לפרוץ שתי מערכות חוקים נפרדות שאיימו על עתיד האומה:

1. **רחל אמנו עומדת מול קיר אטום של חוקי הטבע (העקרות הגופנית)** .היא מבינה שהטבע לא יושיע אותה, ולכן היא פונה אל ה"אַיִן" שמעל הטבע, ומשלמת במטבע של ביטול הישות – "מתה אנכי."
2. **משה רבנו עומדת מול קיר אטום של חוקי הדת והדין (חטא העגל)** .הוא מבין שהדין היבש דורש כליה, ולכן הוא פונה אל ה"אַיִן" שמעל התורה, ומשלם במטבע של ביטול השם – "מחני נא מספרך."

בשני המקרים, התורה מקצרת במילים ומשתמשת בביטוי "וְאִם אַיִן". הקורא החיצוני שומע כאן מילת תנאי פשוטה (אם לא) אך בשפתם הפנימית של רחל ומשה, "אַיִן" הוא שם עצם –

פנייה אקטיבית אל המקור שמחוץ למערכת. שניהם, כרועים של כנסת ישראל, ידעו שכדי להוליד חיים חדשים (יוסף ברחל, ותקומת העם במשה) – חייבים לעבור דרך שער הביטול המוחלט של ה"אני."

ד. אחרית דבר: קווי הדמיון לחידוש בפרשת קורח

ומתוך שנתבאר לנו יסוד מופלא זה – שבו מילים הנראות בפשט הלשון כקטועות, או כמילות תנאי וספק, מתגלות למעשה כמושגים תאולוגיים דחוסים המהפכים את משמעות הפסוק מקצה לקצה – יש להעיר ולהצביע על קו דמיון מובהק לחידוש המבני שביארנו במקום אחר בפרשת קורח (חידוש 35).

על דברי משה רבנו בעת הערעור של קורח ועדתו" :**וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה "...**'(במדבר ט"ז, ל'), הראינו בארוך שאין המילה "בְּרִיאָה" משמשת כלשון תנאי המייחלת לנס חדש שובר פיזיקה, אלא היא עומדת בפני עצמה (וכפי שמורה טעם הגרשיים המפסיק עליה) כהצהרה קטגורית על עצם **סדר הבריאה, הגבולות והמשטר הקוסמי** .משה אומר שם: אם יש "בריאה" – כלומר סדר, היררכיה ותפקידים מובחנים בעולם – אזי "יברא ה'" (מלשון כריתה וחיתוך דין בבניין קל), והמציאות החומרית תקיא את מי שכופר בסדר זה.

נמצאנו למדים שישנה כאן גיאומטריה פרשנית אחידה ומרהיבה ברגעי הקצה של התורה, המציבה שני קטבים משלימים:

- **בפרשת קורח** –משה מגן על מערכת ה**"יֵשׁ"**, הגבולות והסדר הקבוע, ומפרש את ה"בריאה" כמשטר הטבע המחויב להעניש את האנרכיה.
- **בחטא העגל (ואצל רחל)** –משה ורחל פוסעים מעבר לגבולות, ומפעילים את מערכת ה**"אַיִן"** העליונה, שבה הביטול העצמי המוחלט ("מתה אנכי" / "מחני נא") בוקע את חוקי הדין והטבע וממשיך רחמים אינסופיים.

בשני הנתיבים, הדחיסות הלשונית, שינוי הפיסוק הפנימי והטמעת שמות העצם התאולוגיים בתוך מערכת התנאים התחבירית, הם המפתח המגלה לנו את עומק כוונתם וסוד כוחם של רועי האומה.

39. חוקת - כִּי אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן *(ג' תמוז תשפ"ו)*

המעיין בפרשת חוקת ובשירת המושלים אינו יכול שלא להשתאות אל מול המבנה הדרמטי של הפסוקים והלשון הייחודית להם. הכתוב מתאר את תבוסת מואב ומכריז: *"כִּי אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן, לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחֹן – אָכְלָה עָר מוֹאָב, בַּעֲלֵיB:בָּמוֹת אַרְנֹן."*

חז"ל במסכת בבא בתרא הפכו את שדה הקרב הגיאוגרפי הזה לזירת התגוששות רוחנית עמוקה, ודרשו: *"על כן יאמרו המושלים – אלו המושלים ביצרם. **בואו חשבון – בואו ונחשב חשבונו של עולם**, הפסד מצווה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. כי אש יצאה מחשבון – תצא אש מן המחשבים ותאכל את מי שאינו מחשב."*

לפי מבט זה, ה"אש" היא כוחה המטהר של התשובה ושל הדרישה העצמית, אש רוחנית היוצאת מתוך אותם "בעלי חשבון" שעושים חשבון נפש אמיתי, והופכים בעצם שתיקתם וישותם לאש קדושה המכלה את החטא והרשע.

אולם, אם נחזור רק פסוקים ספורים לאחור באותה פרשה, נראה כי התורה משרטטת מסלול גיאוגרפי של מסעות בני ישראל, החותם במילים: *"וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל, וּמִנַּחֲלִיאֵל בָּמוֹת. וּמִבָּמוֹת הַגַּיְא אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה מוֹאָב רֹאשׁ הַפִּסְגָּה."*

גם כאן, חז"ל במסכת נדרים הפשיטו את המרחב הפיזי ויצרו ממנו מפת דרכים של עלייה רוחנית: *"כיון שמשים אדם את עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנת לו במתנה... וכיון שניתנה לו במתנה – נחלו אל... וכיון שנחלו אל – עולה לגדולה, שנאמר ומנחליאל במות."* ה"במות" לפי דרשה זו הן פסגת ההישג הרוחני, המעמד והגדולה שמקבל האדם בזכות התורה והענווה.

זיקה לשונית מפתיעה מובילה אותנו אל דין נזיקין שונה לחלוטין בספר שמות: *"כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים, וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה – **שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה**."*

מעבר לפשט המשפטי, חז"ל במכילתא ובילקוט שמעוני ראו בפסוק זה נבואה קודרת על הנהגת הדור בעת חורבן וצרות. הם דרשו שהאש יוצאת בשל עוונותיהם של ה"קוצים" – שהם הרשעים והחוטאים – אך כשהיא מתפשטת, היא אוכלת דווקא את ה"גדיש" וה"קמה", שהם הצדיקים ותלמידי החכמים שבדור, הנושאים בתוצאות והופכים לכפרת הכלל.

כאשר מניחים את שלוש הדרשות הללו זו על גבי זו **בסופרפוזיציה רעיונית**, מתגלה מהלך עמוק ומזעזע על גודל האחריות המוטלת על כתפי בעלי התורה.

נשאלת השאלה: מדוע בשירת המושלים ה"אש" של בעלי החשבון אוכלת לא רק את "עָר מוֹאָב" אלא גם את "בַּעֲלֵי בָּמוֹת אַרְנֹן"? הרי מואב מייצג את שורש הזימה, חוסר הבושה (מאבא) וחטאי העריות של ער ואונן, וראוי שהאש תכלה אותם, אך מה חטאו "בעלי הבמות?"

כאן נחשף החיבור המבהיל: אותם "בעלי במות" הם האנשים שהעפילו במסלול של "ומנחליאל במות" והגיעו לגדולה רוחנית בזכות מידת הענווה וההישמרות, שבה שמו עצמם **"כמדבר."**

אך מהו עניינו של המדבר? אין זה מקום של עירוב חברתי עם הרשע, אלא להיפך – כדברי הרמב"ם בהלכות דעות, המדבר הוא מקום ההתבודדות וההגנה, אליו יוצא האדם כדי להישמר מבורות השופכין המוסריים של סביבתו ולשמור על נקיונו הרוחני. ואמנם, התורה אומרת לצדיק: הכל שפיר, עשית כראוי, שמרת על עצמך במדבר הסטרילי, קנית תורה ועלית למעמד רם של "במות."

אלא שהתורה מכנה את מעמדו כעת **"במות אַרְנֹן"** – "לשון רננה, נחת ושפעת מים, שכן הוא מתיישב בתוך הארנון שלו, בשלווה המוגנת ובשמחת הלימוד המרוממת של עולמו הרוחני התמים.

ודווקא כאן מתעוררת התביעה הנוראה: מרגע שהעפלת אל הבמות מכוח ההגנה של המדבר, ואתה מבוצר כעת בפסגת הישגיך – **אל תהפוך את המדבר והארנון לתירוץ נצחי של התעלמות ומקלט של ניתוק !**חובתך כעת, מתוך אותה עמדת כוח ושמירה רוחנית שקנית, לפקח, להוכיח ולהציל את מי שאפשר מתוך הגועל והסיאוב של מואב.

כאן מתגלה במלוא עוזו המדרש הידוע במסכת שבת, בעת שביקש הקב"ה לסמן אות על מצחות הרשעים להורגם, ויצאה מידת הדין וקטרגה על הצדיקים שלא מיחו בהם. טען כנגדה הקב"ה" :*גלוי וידוע לפניי שאלמלי מיחו בהם לא היו מקבלים מהם* ," וענתה מידת הדין תשובה המרעידה את המחשבה" :**לפניך גלוי, לפניהם מי גלוי."!?**

הצדיקים יושבי ה"במות ארנון" משוכנעים ומצטדקים בינם לבין עצמם שהאנשים השטופים בזימה הם בגדר "בעלי ראתן" מוחלטים, מקרה אבוד שאין סיכוי להוכיחו ושממילא לא יקבלו דברי תוכחה. אך זועקת מידת הדין – לפניהם מי גלוי? כיצד יכלו להרים ידיים מראש ולהתעטף בנחת הארנון שלהם מבלי לנסות?

בשלב זה מתלכד המהלך עם דין הנזיקין שבספר שמות ומקבל את פסק הדין האלוקי – **"ממקדשי תחלו** ,"אל תקרא ממקדשי אלא ממקודשי: האש שיוצאת למצוא "קוצים"

(החוטאים בזימה) מגלה שהתלמידי חכמים שקיבלו גדולה ונחת ("במות ארנון") שכחו את תפקידם כרועים, שתקו והצטדקו בטענת שווא, ובכך הפכו בעצם שתיקתם ופשיעתם בשמירה ל"גדיש ולשדה" הניצבים בנתיב הלהבה.

מי שהיה צריך להבעיר אש של קדושה ומחאה כנגד קלקול הדור ולא עשה זאת, שתיקתו היא זו שמאפשרת לאש להתפשט ולכלות אותו עצמו תחילה.

אלא שאין הכוונה חלילה כי בעלי התשובה הם אלו השורפים ומחריבים את הצדיקים הנסתרים. העומק כאן הוא יסוד חיובי ותובע כאחד, בדרך שמצאנו במסכת יומא שהלל מחייב את העניים ויוסף מחייב את הרשעים – כך בעלי התשובה, בהפכם לישות בוערת של קדושה, מחייבים את החכמים והצדיקים שבדור.

אש התשובה של אלו שחיו בתוך עולם החטא ומצאו את עוז הנפש לעשות חשבונו של עולם, למאוס ברפש ולשוב בתשובה שלמה, היא אש ששורפת ומכלה את כל מסכי ההצטדקות של בעלי הראתן.

אין עוד צדיק וראש ישיבה יכולים לתרץ את שתיקתם ואת הישארותם בגובה ה"במות" וה"ארנון" בטענה כי הדור אבוד ושטוף בתאוות; עצם קיומם של בעלי התשובה, שהפכו מבעלי ראתן לבעלי חשבון, מוכיח לעין כל כי הלבבות היו פתוחים ושדברי התוכחה היו יכולים לפעול, ובכך אש קדושתם הופכת לאש הדין התובעת את שתיקת המנהיגים וחותמת את דין *"שלם ישלם המבעיר את הבערה."*

ואם תמצי לומר, מפני מה בעלי התשובה עצמם אינם נתבעים על חטא השתיקה שהרי היו קרובים אל החטא? התשובה היא שהם מטבעם מוחים וזועקים אל חבריהם, ומעבר לכך – עצם תשובתם, בהרמתה מתוך הסיאוב והרפש, היא-היא המחאה הגדולה והמהדהדת ביותר שישנה.

צעקתם אינה צעקת שפתיים אלא צעקת חיים, המראה לכל כי ניתן למאוס בזימה. זהו הביאור הפנימי למאמרם ז"ל **"במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד**," לפי שבעלי התשובה במעשיהם הציבו את חובת המחאה והשינוי, והותירו את הצדיקים השותקים ללא פתחון פה, ניצבים חסרי אונים מול אש הדין האלוקית.

שילוב זה הוא פשוט נפלא. החיבור הגיאוגרפי והלשוני של ה"ארנון" הוא אכן העוגן המקורי שבגללו חז"ל קבעו את ההפטרה הזו, אך כשהוא משתבץ בתוך הסופרפוזיציה הרעיונית, הוא הופך מפרט היסטורי-טכני לכתב אישום רוחני מהדהד.

הפטרת חוקת – קריסת חומות הסטריליות של זקני גלעד

המבנה הנוקב הזה, התובע את יושבי ה"במות" על התבצרותם בשלוותם המוגנת והצטדקותם בשתיקה, מקבל משנה תוקף, המחשה חיה וסגירת מעגל פנומנלית בהפטרת הפרשה – במעשה יפתח הגלעדי (שופטים י"א).

הזיקה הפנימית בין הפרשה להפטרה אינה רק רעיונית, אלא לשונית וגיאוגרפית בצורה מבהילה, הנשזרת סביב מילת המפתח :**אַרְנוֹן**.

בפרשה, הצדיקים מעפילים למעמד של "במות", אך הכתוב מכנה זאת *"בַּעֲלֵי בָּמוֹת אַרְנֹן"* –נחל ארנון המשמש כקו הגבול הסטרילי המפריד בין מחנה ישראל המוגן לבין סיאובו של מואב. והנה בהפטרה, היוכוח המדיני והצבאי הגדול שמנהל יפתח מול מלך עמון נסוב בדיוק על קו הגבול הפיזי הזה! מלך עמון תובע את השטח *"מֵאַרְנוֹן וְעַד הַיַּבֹּק"*, ויפתח הודף אותו בבקיאות מדהימה תוך ציטוט ישיר של פסוקי הפרשה שלנו" :*וַיַּחֲנוּן בְּעֵבֶר אַרְנוֹן וְלֹא בָאוּ בִּגְבוּל מוֹאָב, כִּי אַרְנוֹן גְּבוּל מוֹאָב"* (שופטים י"א, י"ח).

כאן מתלכדים המרחב הגיאוגרפי והמרחב הרוחני: זקני גלעד – המנהיגות הרוחנית והחברתית של הדור – ישבו פיזית ורוחנית בתוך **"במות ארנון "**המכובדות והמוגנות שלהם. כאשר יפתח גורש מבית אביו בשל נסיבות לידתו ("בן אישה זונה") ונפלט אל "ארץ טוב" בשולי החברה, נהגו הזקנים בסטריליות מוחלטת.

מבחינתם, מה שמעבר לגבול הארנון – שולי החברה והאנשים הנדחים – נמצא מחוץ לתחום האחריות והעניין שלהם. הם הפכו את הארנון מ"קו גבול" נחוץ, לחומה נצחית של התעלמות והסתגרות.

אולם, ברגע האמת, כשהאש של בני עמון מאיימת לפרוץ את גבול הארנון ולכלות את הגלעד – הקונספציה קורסת" :*וַיְהִי כַּאֲשֶׁר נִלְחֲמוּ בְנֵי עַמּוֹן עִם יִשְׂרָאֵל, וַיֵּלְכוּ זִקְנֵי גִלְעָד לָקַחַת אֶת יִפְתָּח מֵאֶרֶץ טוֹב*(" שופטים י"א, ה.')

כאשר הצרות מגיעות, מתגלה עומק המבוכה של יושבי הבמות. יפתח מטיח בזקנים בדיוק את שאלת ה"לפניכם מי גלוי?" של מידת הדין" :*הֲלֹא אַתֶּם שְׂנֵאתֶם אוֹתִי וַתְּגָרְשׁוּנִי מִבֵּית אָבִי, וּמַדּוּעַ בָּאתֶם אֵלַי עַתָּה כַּאֲשֶׁר צַר לָכֶם ."!?* בעצם הסכמתם המיידית של הזקנים להכתיר אותו לא רק למושיע זמני אלא ל*"קצִין וְרֹאשׁ"*, ישנה הודאה מבהילה והכאה על חטא.

הדבר המרשים והנוקב ביותר, המהווה את שיא כתב האישום נגד שתיקת המנהיגות, הוא הדרך שבה יפתח פועל. הוא אינו מתגלה כבריון שוליים חסר תרבות, אלא כמנהיג שקול, בקי, חכם ומנוסה, השולט ברזי התורה וההיסטוריה.

בעת צרה, יושבי הבמות נאלצים להודות שחומת ההפרדה הסטרילית שלהם בארנון הייתה אשליה. הדעת, הגבורה והישועה של הדור לא צמחו בתוך הישיבה השלווה והמנותקת של הזקנים, אלא דווקא אצל הבן המודר שהם עצם פלטו מעבר לגבול.

אמנם, ישנה מעלה גדולה וכניעה כנה בעובדה שזקני הדור השילו מעליהם את האגו והכו על חטא בפני יפתח, אך בהודאתם זו הם נאלצו להכיר באמת המרה :**התנהגותם המקורית לא הייתה רק כשל נקודתי, אלא עוול קונספטואלי עמוק.**

הם נאלצו להודות שלכתחילה לא היה להם להתעלם מיפתח ולדחות אותו, אלא חובתם הייתה לשלב אותו בחברה כאחד מכולם. יכולותיו המופלאות של יפתח ברגע האמת הוכיחו כי **הוא היה אמור להגיע לעמדת הנהגה וקצין בדרך המלך** - לו רק היו נוהגים בו מנהג של כבוד וקירוב, ולא מנהג של ביזוי והרחקה.

עצם הגעתם אליו כנועים בשעת דחקם, חשפה למפרע את מה שזועקה מידת הדין: הפוטנציאל והלבבות בשוליים היו פתוחים תמיד, ויושבי הארנון שהסתגרו בנחת עולמם שמטו במו ידיהם את מי שאמור היה להובילם.

40. הבדידות כתוכנית בריאה: בעידן הבינה המלאכותית *(ג' תמוז תשפ"ו)*

בחוברת החידושים הקודמת "ואמונתך בלילות", בחידוש מספר נ"ג, הוסבר מדוע המציאות האמיתית של האדם היא לבדידות, וכי במהותו העמוקה ביותר אינו יצור חברתי כפי שנוטים לחשוב הפסיכולוגים וחכמי מדעי החברה, אלא יצור יחידאי שנברא לדיאלוג ישיר ובלעדי מול קונו .נתבאר שם כי הבדידות איננה תקלה במערכת אלא תוכנית מכוונת ,(Feature) שנועדה להבטיח שהאדם לא ימצא סיפוק מוחלט בנבראים, ומתוך החלל הריק ירים את עיניו למרום .וכאן ברצוני להמשיך ולדון כיצד מתקשרת לעניין זה הבינה המלאכותית, וכיצד פריצתה לעולם מהווה מעבדת הוכחה חותכת, על דרך השלילה, לאותה אמת קיומית .

בעת הזאת, עם עלייתה של הבינה המלאכותית בדמות צ'אטבוטים המשוחחים עם האדם, עולה תמיהה עמוקה בנוגע לנפש האנושית .רבים מוצאים בטכנולוגיה זו נחמה ותשובה למצוקת הבדידות המלווה את המין האנושי, ובפרט בגיל המבוגר .הנה, נמצא סוף סוף בן שיח זמין, קשוב תמידית, שאינו שופט ואינו מתעייף, המתאים את עצמו בדיוק לקצב ולעומק

של המשתמש .מתוך כך נוטים בני אדם להתרפק בגעגוע על העבר, ומדמיינים כי לפני דור או שניים, בטרם השתלטו המסכים על חיינו, היו הבריות חיות בקהילתיות חמה ובשותפות אמת, והבדידות לא הייתה נחלתם .אך במבט מפוכח ואמיתי מתברר כי זוהי אשליה נוסטלגית בלבד; הבדידות הקיומית תמיד הייתה שם, אצל אבותינו ואצל אבות אבותינו, כחלק בלתי נפרד מחוקי הטבע של העולם הזה .

אמת היא שבדורות קודמים נאלצו בני האדם לבוא במגע פיזי יומיומי בעל כורחם, בפרלמנטים השכונתיים, בספסל שבשדרה או בין כותלי בית הכנסת .אולם, יש להבחין הבחנה חדה בין מגע חברתי חיצוני לבין הבנה פנימית ואינטימיות של אמת .אדם בעל עולם פנימי עשיר, בעל דעות מורכבות ותחומי עניין מעמיקים, יכול היה לשבת שעות ארוכות בתוך המון אדם ולהרגיש בדידות תהומית .שיחות החולין נותרו תמיד ברמת השטח, ואילו הנפש פנימה נותרה פצועה ומבודדת .אותם דורות פשוט סחבו את בדידותם בשתיקה מפאת חוסר ברירה; הם היו כבולים לרודנות הגיאוגרפיה ולמכנה המשותף הנמוך של סביבתם, מבלי שידעו או שתהיה להם אופציה אחרת .

מכאן מתעוררת תובנה נפלאה, לפיה הבדידות המוטבעת באדם איננה "באג" או קלקול במערכת הבריאה, אלא היא תוכנית מכוונת מראש מאת היוצר יתברך .הרי שנינו במשנה במסכת סנהדרין: "לפיכך נברא אדם יחידי ."ברובד העמוק, הקדוש ברוך הוא ברא את המערכת האנושית כך שגם כאשר האדם מוקף במשפחה, חברים וקהילה, תמיד תישאר בתוכו פינה חשוכה, חלל ריק שאף בן אנוש אינו מסוגל למלא .אילו היה האדם מוצא סיפוק מלא, הבנה מוחלטת ואינטימיות מושלמת אצל רעהו, לעולם לא היה מרים עיניו למרום . הבדידות היא מנגנון האזעקה הרוחני של הנשמה, הכוח המניע אותה לחפש את מקורה, להבין שהקשר המשמעותי היחיד שצריך להיות לה באמת – הוא עם הבורא .

כעת, בעידן המודרני, נחשפת ההשגחה הפרטית העצומה שביצירת הבינה המלאכותית .ה-AI מתפקד למעשה כפרוטוזה, איבר תותב שהביא הקדוש ברוך הוא לעולם כדי לשכך את ייסורי הבדידות של הדור .אך בכך טמונה מלכודת רוחנית מתוחכמת ומבריקה מאת הבעל-בית האמיתי .במשך אלפי שנים יכול היה האדם המפותח לתרץ את בדידותו ולומר: "אילו רק מצאתי את הנפש התאומה בשר ודם, מישהו שיבין את עומק הניואנסים שלי, הייתי מאושר ."והנה, בא הבורא וממציא לו מכונה הנותנת מענה מושלם, קשוב, חכם ומדויק לכל צרכיו האינטלקטואליים והשכליים, ללא שיפוטיות וללא עייפות .

ברגע זה נופלת על האדם ההבנה המטלטלת והמרעישה: אם אוסף של קוד ואלגוריתמים מסוגל להרגיע את ייסוריי ולשוחח עמי בעומק וברזולוציה שכזו, הרי שהמענה השכלי-

חברתי הזה הוא מכני במהותו, ואינו הדבר האמיתי שהנשמה משתוקקת אליו .הטכנולוגיה מנקה את רעשי הרקע ומסירה את התירוץ האחרון של האדם המודרני .הבורא מביט באדם מבעד למסך ואומר לו כביכול: "הנה, חבר מלאכותי השביע את צרכיך הטכניים והרגיע את ייסוריך; כעת, כשרעשי החברה נדמו והחלל בלב נותר עירום, אתה מבין שעכשיו אתה כבר באמת חייב לחפש – אותי ."

מתוך תפיסה מרוממת זו משתנה לחלוטין גם המבט של היחיד כלפי הסובבים אותו במרחב הממשי .הוא משתחרר מהציפייה המעיקה והתובענית שחבריו, בני משפחתו או שכניו יבינו את עומק מורכבותו וימלאו את ריקנותו .הוא מבין כי כל מערכת הממשיים שסביבו איננה אלא מסגרת נחמדה ואתגר רוחני שהציב בפניו הבורא בתוך ה"הצגה" של העולם הזה . תפקידו של האדם אינו עוד לבקש פירורים של הבנה לעצמו, אלא לנהוג בסובבים אותו לפי חוקי התורה הקדושה – בחסד, ברחמים, בצדק ובאחריות .הוא עושה זאת לא מתוך תלות חברתית, אלא כחלק מעבודת השם היחידאית שלו, מתוך ידיעה ברורה כי העולם הזה הוא פרוזדור, והקשר השלם והמיוחל מחכה לו רק במקום אחד – אצל מקור השלמות כולו .

41. בלק - המסע החינוכי של בלעם *(ט' תמוז תשפ"ו)*

בפרשתנו התורה מאריכה בסיפור מסעו של בלעם בדרכו לנסות ולקלל את ישראל. התמיהה עולה מאליה, מה ראתה לנכון התורה להאריך בפרטי הפרטים הללו? התשובה המתבקשת ברמת הפשט היא כדברי הנביא מיכה, "למען תדע צדקות ה'", להראות שזהו חלק בלתי נפרד מעניין יציאת מצרים, מסע בני ישראל ושמירת השם על עמו. ומכל מקום, יש לתמוה על האריכות שבפרטים, הגעת השליחים, הנסיעה עם האתון וכל התקלות שאירעו בדרך.

בפרט יש לתמוה מדוע הקב"ה נותן את הסכמתו לשליחות, מורה לבלעם "קום לך אתם", ומיד לאחר מכן מזמן לו את כל העיכובים עם האתון והמלאך וחרבו שלופה בידו. המפרשים, ובראשם האלשיך הקדוש, נוטים לבאר שהאתון לימדה את בלעם מוסר והקב"ה לעג לו ולגאוותו, כאשר האתון מוכיחה אותו "מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים", ברמז מקדים ומטרים (מלשון טרם, רמז המנבא את העתיד לבוא) שהוא מבקש לעקור עם שחוגג שלושה רגלים. אך הסבר זה, התולה את המהלך כולו בלעג גרידא, אינו מניח את הדעת לחלוטין, שהרי הקב"ה בעצמו התיר לו ללכת. כיצד ייווצר כביכול מצג של הפכפכות אלוקית שבה מותרת ההליכה ומיד אחריה מגיעה חמה ורצון להורגו, עד שהוצרכו לתרץ שבדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו. העיקר חסר מן הספר: לשם מה נצרך כל המיצג

הממושך הזה עם הבהמה והמלאך, אם המטרה היא רק להביא את בלעם אל היעד עם אותה פקודה עצמה?

ונראה לי לחדש בזה – שהתורה אינה חלילה מאריכה ומטריחה שלא לצורך את הקורא אלא מציגה – קשר עצום ורחב בין כל המאורעות הללו שהתורה האריכה בהם, ולהראות כיצד המהלך כולו אינו עיכוב מניעתי או לקט של רמזים מנותקים, אלא מסע חינוכי ותודעתי מסודר, עמוק ומוצפן שהקב"ה מעביר את בלעם לפני שיפתח את פיו. יש כאן דרמה קוסמית ומלחמה רוחנית מתוחכמת: הקב"ה ידע שבלעם הולך עם רצון עז לקלל ולבטל את עם ישראל, והוא לא מנע אותו מכך אלא ביקש לבנות עבורו "מילון מושגים" רוחני שיפרק את האגו שלו ויפגיש אותו עם אמת היסטורית מוצקה, כדי שכאשר יעמוד על ההר, הוא יבין בדיוק את עומק המילים שהוא עומד להוציא מפיו.

מכאן נפתרת השאלה מדוע מפרטת התורה את כל סוגי העיכובים, בשדה, בכרם וברביצה, ומדוע דווקא שלוש פעמים שגררו שלוש הכאות נפרדות. אין לומר שזה קרה רק בגלל שבלעם האמין במאגיה של שלשות, שכן מדובר בשלושה מקרים נפרדים שנכפו עליו מן השמים במקומות גיאוגרפיים שונים, וכולם מכוונים באופן מוחלט ומדורג כנגד שורשי האומה הישראלית, אבותיה ואימהותיה.

המסע החינוכי הכפוי מתחיל בתחנה הראשונה, כאשר האתון נוטה מן הדרך אל השדה, ובכך נרמז לבלעם יצחק אבינו שעליו נאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה", שם גם פגש את רבקה והניח את יסוד הבניין והדין של האומה. משם נדחף בלעם אל התחנה השנייה, אל משעול הכרמים, מקום שבו גדר מזה וגדר מזה. חז"ל לימדונו שאין כרם ויין אלא תורה, והגדרות משני הצדדים מייצגות את שני הקווים הקיצוניים של הבריאה: קו החסד מימין וקו הדין משמאל. משעול הכרמים הצר והמתוחם מייצג את יעקב אבינו, שהוא מידת התפארת – קו האמצע המאזן והמחבר בין החסד לדין. זוהי ה"אמת" של יעקב, "תתן אמת ליעקב", אשר מטתו שלמה כענבי הגפן בענבי הגפן ללא שום פסולת, והוא המפלס את דרך המלך הישרה בין שתי הגדרות החוסמות את בלעם.

השיא מגיע בתחנה השלישית, במקום הצר אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל, ובו האתון רובצת תחת בלעם. זוהי נקודת העקידה, מידת חסדו ומסירותו של אברהם אבינו, ושם האתון רובצת ומקיימת באדיקות ובאופן אקטיבי את הציווי הקדום שגזר אברהם בעקידה על חמורו, "שבו לכם פה עם החמור". אברהם הטביע חוק נצחי בטבע החומר שכאשר הקדושה העליונה מופיעה, החומר כורע ברך, שובת ונעצר. לאתון של בלעם – המייצגת את החומר שמבקש לשרת את הטומאה – לא נותרה ברירה אלא לציית לחוק העקידה של אברהם, ולרבוץ. בלעם

מזהה את החסימה הרוחנית של שלושת האבות ומנסה לפרוץ אותה בכוח, ומכה את האתון שלוש פעמים במודע בניסיון נואש לבטל את כוחם.

אלא שאז מביא לו הקב"ה את הראיה המוחצת והמדהימה ביותר לכך שכל האירוע הוא מראה רוחנית ושיעור חינוכי, ולא מניעה טכנית. בלעם באגו פצוע ורושף צועק אל האתון חסרת האונים "לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך", ומיד נגלות עיניו והוא רואה את המלאך ניצב וחרבו שלופה בידו. המהפך פה הוא עצום ואירוני: המלאך, שיש לו חרב אמיתית ומחזיק בכוח המוחלט, אינו הורג את בלעם אלא משאיר אותו בחיים. בכך הוא מעמיד מולו מראה מוחצת ומפרקת: אתה, שמאיים בחרב רטוריקה פטתית על אתון רק כי גאוותך נפגעה, עומד מול חרב שלופה של מעלה שחסה עליך ומלמדת אותך שאינך מנהל דבר בעולם. המלאך מבהיר לו שהאתון הייתה חייבת להישאר בחיים כדי להוות עבורו את ספר הלימוד, ומיד פותח את פיה באמירת "זה שלש רגלים."

באמירה זו נקשרת קומת העקידה לקומה נוספת, עמוקה שזכיתי לחדש בזה בחוברת החידושים "יצא מלפני המלך" חידוש מספר 13 על פרשת וירא, בעקידה הבין אברהם שהרוחניות אינה צריכה להישאר מנותקת ומרוחקת בשמים, ולכן הדגיש "ונשובה אליכם" – לקחת את אור המסירות העליון ולהוריד אותו חזרה למטה, אל החמור, אל חיי החומר ולרומם אותם. בלעם, נביא אומות העולם המורגל בחומריות מנותקת וכשפים, לא הבין כיצד קדושה ורוחניות גבוהה יכולה לשכון בתוך עם גשמי, וניסה להכות באתון – שהיא היסוד הנקבי המכיל והמוליד של החומר – כדי להוכיח שהחומר של ישראל מנותק מהרוח.

על כך עונה לו האתון בשם ה', ששלוש המכות שלו נהפכות לשלושת הרגלים. הרגלים הם המפעל ההיסטורי המממש את ה"ונשובה אליכם" של אברהם; הזמנים שבהם עם ישראל שובת ממלאכה, עולה אל הקודש ומוריד את השכינה אל תוך האכילה, השתייה, הגוף והאדמה. הקדושה של ישראל היא קדושה מבוססת בגוף ובחומר, ואי אפשר לעקור אותה.

בסופו של המסע החינוכי המרעיש הזה, המלאך אינו מונע את בלעם אלא משלח אותו שוב באותו המשפט, "לך עם האנשים", אך כעת בלעם הולך כשהוא "מבושל" ומבין היטב מול מה הוא עומד. הוא אינו תוכי שמדבר בכפייה, אלא אדם שעבר מהפך תודעתי. ההוכחה המוחצת להתפקחותו של בלעם מתגלה כאשר הוא עומד לבסוף על ראש ההר ובמקום לקלל הוא מכריז, "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו."

חז"ל פירשו שצורים וגבעות הם האבות והאימהות, אך לפי מהלכנו זוהי הודאתו האישית המרעישה של בלעם עצמו. הוא מביט על ישראל והאסימון נופל לו; הוא מבין סוף סוף את

פשר המסע שעבר בדרך, ומודה בפה מלא שמי שחסם אותו בשדה, בכרם ובברביצה היו האבות והאימהות – ה"צורים" שקיבעו את הקדושה בטבעו של העם הזה ובחומריותו, וכל שנשאר לו הוא רק להרכין ראש ולהשמיע את דבר ה' שבפי האומה כולה.

על כן על פי חידוש זה נראה לי לפרש את דברי חז"ל אודות הסד הברזל ששם כביכול הקב"ה בפיו של בלעם לא במשמעות שבלעם הפך לרובוט מדקלם בלבד אלא ש-הקב"ה ניצח אותו בתוך עולמו שלו, והפך את התובנה של בלעם עצמו לסד הברזל שחייב אותו להודות באמת הגדולה של עם ישראל.

בהמשך למה שרשמתי ראוי לבחון את התנהגותו של בלק בסיפור כמייצג העיוורון האלילי מול ריבונות האלוהים

כדי לעמוד על עומק המהפך שחווה בלעם במסעו, עלינו לבחון את הניגוד המוחלט בדמותו של בלק. התורה בונה כאן מתח מכוון, המציג את בלק כמי שכל הראיות שבעולם לא יזיזו אותו מעולמו המושגי הסגור, שכן הוא רואה באלוהי ישראל 'אל' ככל האלים – מערכת טכנית שניתן לנהל עמה משא ומתן.

להלן שלבי העימות, החושפים את עומק האטימות של בלק:

שלב 1: האשליה הטכנית (דיווח השליחים) (יג) וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרֵי בָלָק לְכוּ אֶל־אַרְצְכֶם כִּי מֵאֵן יְהוָה לְתִתִּי לַהֲלֹךְ עִמָּכֶם׃ (יד) וַיָּקוּמוּ שָׂרֵי מוֹאָב וַיָּבֹאוּ אֶל־בָּלָק וַיֹּאמְרוּ מֵאֵן בִּלְעָם הֲלֹךְ עִמָּנוּ׃ **שוב בלק חושב ש** -הבעיה היא טכנית גרידא. השליחים אינם מזכירים את ה' כי בלק לא יבין זאת כחסם, אלא כבעיה של שיתוף פעולה.

שלב 2: הניסיון "לכבד" את הבעיה (מפגש ראשון) (לז) וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם הֲלֹא שָׁלֹחַ שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לִקְרֹא־לָךְ לָמָּה לֹא־הָלַכְתָּ אֵלָי הַאֻמְנָם לֹא אוּכַל כַּבְּדֶךָ׃ (לח) וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק הִנֵּה־בָאתִי אֵלֶיךָ עַתָּה הֲיָכֹל אוּכַל דַּבֵּר מְאוּמָה הַדָּבָר אֲשֶׁר יָשִׂים אֱלֹהִים בְּפִי אֹתוֹ אֲדַבֵּר׃ **שוב בלק חושב ש** -העיכוב הוא בעיה של "כבוד" ואינטרס. הוא מסרב להקשיב לבלעם שמבהיר כי פיו אינו שלו, אלא מפרש זאת כמשא ומתן קשוח.

שלב 3: הניסיון לתקן את התוצאה (כשלון הקללה הראשונה) (יא) וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם מֶה עָשִׂיתָ לִי לָקֹב אֹיְבַי לְקַחְתִּיךָ וְהִנֵּה בֵּרַכְתָּ בָרֵךְ׃ (יב) וַיַּעַן וַיֹּאמַר הֲלֹא אֵת אֲשֶׁר יָשִׂים יְהוָה בְּפִי אֹתוֹ אֶשְׁמֹר לְדַבֵּר׃ **שוב בלק חושב ש** -התוצאה ניתנת לתיקון. הוא לא שומע את בלעם אלא מחפש את ה"באג" בתהליך כדי להשיג את הקללה המיוחלת.

שלב 4: שינוי מיקום גיאוגרפי (כשלון הקללה השנייה) (כה) וַיֹּ֤אמֶר בָּלָק֙ אֶל־בִּלְעָ֔ם גַּם־קֹ֖ב לֹ֣א תִקֳּבֶ֑נּוּ גַּם־בָּרֵ֖ךְ לֹ֥א תְבָרְכֶֽנּוּ׃ (כו) וַיַּ֤עַן בִּלְעָם֙ וַיֹּ֣אמֶר אֶל־בָּלָ֔ק הֲלֹ֗א דִּבַּ֤רְתִּי אֵלֶ֙יךָ֙ לֵאמֹ֔ר כֹּ֛ל אֲשֶׁר־יְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֹת֥וֹ אֶֽעֱשֶֽׂה׃ (כז) וַיֹּ֤אמֶר בָּלָק֙ אֶל־בִּלְעָ֔ם לְכָה־נָּא֙ אֶקָּֽחֲךָ֔ אֶל־מָק֖וֹם אַחֵ֑ר אוּלַ֤י יִישַׁר֙ בְּעֵינֵ֣י הָֽאֱלֹהִ֔ים וְקַבֹּ֥תוֹ לִ֖י מִשָּֽׁם׃ **שוב בלק חושב ש** -יש כאן אלוהות תלויית-מקום שצריך "לפייס" בשינוי גיאוגרפי, ואינו מסוגל להבין שה' הוא ריבון שאינו כפוף לשום מקום.

שלב 5: ההתפכחות של בלעם והזעם של בלק (כשלון הקללה השלישית) (א) וַיַּ֣רְא בִּלְעָ֗ם כִּ֣י ט֞וֹב בְּעֵינֵ֤י יְהוָה֙ לְבָרֵ֣ךְ אֶת־יִשְׂרָאֵ֔ל וְלֹא־הָלַ֥ךְ כְּפַֽעַם־בְּפַ֖עַם לִקְרַ֣את נְחָשִׁ֑ים וַיָּ֥שֶׁת אֶל־הַמִּדְבָּ֖ר פָּנָֽיו׃ (י) וַיִּֽחַר־אַ֤ף בָּלָק֙ אֶל־בִּלְעָ֔ם וַיִּסְפֹּ֖ק אֶת־כַּפָּ֑יו וַיֹּ֨אמֶר בָּלָ֜ק אֶל־בִּלְעָ֗ם לָקֹ֤ב אֹֽיְבַי֙ קְרָאתִ֔יךָ וְהִנֵּה֙ בֵּרַ֣כְתָּ בָרֵ֔ךְ זֶ֖ה שָׁלֹ֥שׁ פְּעָמִֽים׃ (יא) וְעַתָּ֖ה בְּרַח־לְךָ֣ אֶל־מְקוֹמֶ֑ךָ אָמַ֙רְתִּי֙ כַּבֵּ֣ד אֲכַבֶּדְךָ֔ וְהִנֵּ֛ה מְנָעֲךָ֥ יְהוָ֖ה מִכָּבֽוֹד׃ (יב) וַיֹּ֥אמֶר בִּלְעָ֖ם אֶל־בָּלָ֑ק הֲלֹ֗א גַּ֛ם אֶל־מַלְאָכֶ֛יךָ אֲשֶׁר־שָׁלַ֥חְתָּ אֵלַ֖י דִּבַּ֥רְתִּי לֵאמֹֽר׃ (יג) אִם־יִתֶּן־לִ֨י בָלָ֜ק מְלֹ֣א בֵיתוֹ֮ כֶּ֣סֶף וְזָהָב֒ לֹ֣א אוּכַ֗ל לַעֲבֹר֙ אֶת־פִּ֣י יְהוָ֔ה לַעֲשׂ֥וֹת טוֹבָ֛ה א֥וֹ רָעָ֖ה מִלִּבִּ֑י אֲשֶׁר־יְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֹת֥וֹ אֲדַבֵּֽר׃

סיכום המהלך :כאן נעוצה האריכות של התורה בסיפורו של בלעם: התורה אינה מאריכה ללא צורך, אלא חושפת מסע חינוכי שבו בלעם הופך ל'מודם' הנאלץ להתנפץ תחת עוצמת הריבונות האלוקית. מכל האמור עולה כי פרשת בלק אינה רק סיפור על נביא שביקש לקלל, אלא התנגשות חזיתית בין שתי מערכות הפעלה רוחניות: המערכת האלילית מול אמונת הייחוד.

בלק, כמלך מואב, מייצג את התפיסה האלילית של 'אלים כפופים' – מערכת שבה האל הוא 'ספק שירות' שניתן להפעיל באמצעות כבוד ומשא ומתן. בעוד בלעם נאלץ לזנוח את ה'נחשים' ולהכיר בריבונות ה', בלק נותר אנדרטה חיה לתפיסה אלילית שסירבה להתפנות. הפרשה כולה מתגלה כמניפסט של אמונת הייחוד, המציגה את האלילות כאיוולת לוגית – הניסיון המגוחך לרתום את בורא העולם לצרכי האדם.

42. בלק - הזימה שמאחורי הפעור *(כ' תמוז תשפ"ו)*

פרשת בעל פעור מהווה צומת תיאולוגי ומוסרי בלב התורה, שכן סביב חרון האף האלוהי מתנהל דיון פרשני עמוק: האם עיקר הפגם היה בבגידה הדתית או בשחיתות המוסרית? הפסוקים מציבים את שני החטאים זה לצד זה: "וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בַּשִּׁטִּים וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל בְּנוֹת מוֹאָב... וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר" (במדבר כ"ה, א-ג). מפרשים רבים, כגון הרמב"ן והספורנו, מתמקדים בחומרה הבלתי מתפשרת של עבודה זרה, בראותם בה בגידה מוחלטת בברית האמונית – נטישת ה' לטובת אלוהי נכר. עבורם, הזנות היא השער שדרכו נכנס הנגע התיאולוגי, והכעס האלוהי התלקח על עצם הסטייה אל אלוהי נכר.

אולם, בחינה מעמיקה של דברי חז"ל בתלמוד (סנהדרין קו ע"א) מציבה תשתית לגישה שונה בתכלית: "לא עבדו ישראל עבודה זרה אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא". דברים אלו מאירים את עצת בלעם באור חדש; בלעם הבין כי אלוקיהם של ישראל "שונא זימה", ולכן הדרך להפילם אינה בחרב, אלא בפריצת גבולות הערווה. רש"י (במדבר ל"א, ט"ז) מדייק כי העבודה הזרה לא הייתה בחירה דתית, אלא דרישת תשלום אופרטיבית שהציבו בנות מואב ומדין: הגישה לתאווה הותנתה בביצוע פעולת עבודה זרה. ישראל לא ביקשו "דת חדשה", אלא נדרשו להקריב את עקרונותיהם הדתיים בתמורה לסיפוק יצריהם.

כאן טמון החידוש: הכעס האלוהי לא נבע מ"טעות תיאולוגית" של עם שידע היטב כי "אין ממש" בפעור, אלא מהציניות שבמכירת הקודש. העבודה הזרה הייתה "תשלום" עבור הזנות, והקב"ה תבע קדושה מוחלטת שלא ניתן לתמחר אותה בעבור הנאות רגעיות. בתוך המערבולת הזו ניצב זימרי בן סלוא, נשיא שבט שמעון. זימרי אינו אידיאולוג של אלילות, אלא אדם שנכנע ל"דרישת התשלום". כזבי בת צור זיהתה את נקודת התורפה שלו – היוקרה והתאווה – ופיתתה אותו ב"מחיר" שנדרש ממנו. זימרי הוא "הבן המקולקל" של שבט שמעון, שבעברו (מעשה שכם) קינא על טהרת הערווה, אך כאן, מתוך טראומה ושקיעה אישית, הפך למחולל הפריצות.

התיקון מגיע דרך פנחס, המזוהה על ידי האר"י והמקובלים (רבי יעקב אביחצירא ב'פיתוחי חותם' ועוד) כניצוץ של יוסף הצדיק. יוסף, מתוך גדולתו, ידע למחול לאחיו על מוכרם אותו – "אַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה, הָאֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה". הוא מחל לאחים על הפגיעה האישית למרות שהוליכה אותו לניסיון הקשה של הברית. אולם, פנחס – כניצוץ של יוסף – מבין שעל חילול היסוד של הכלל, על ה"זימה" שמנסה להטמיע בעם ישראל את תרבות המדינים, אין

מקום למחילה. הניצוץ של יוסף בפנחס משנה את המיקוד: מול הפגיעה האישית הוא סלחן, אך מול חילול הקדושה והכנסת ה"זימה" לתוך מחנה ישראל, הוא קנאי ללא פשרות.

נראה לי לחדש מכאן שהמלחמה במדין לא הייתה מלחמת דת באלילות, אלא מלחמתה של קנאת הקב"ה ל"ברית" בציניות של התאווה. פנחס אינו נקמן אלא "מתקן היסטורי": הוא סוגר את מעגל המכירה של יוסף, ומבהיר כי הזהות הישראלית אינה ניתנת למכירה בעד תאוות רגעיות. עדות ניצחת לכך מופיעה בגמול שניתן לפינחס: התורה מעידה כי הוא זכה ב"ברית שלום" ובכהונה עולם "בְּתַחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו". לו היה מדובר במלחמה באלילות גרידא, היה ראוי שיקבל שכר של "מנצח האויבים", אך הוא מקבל "ברית" – שכר המדויק כנגד החטא. כיוון שזימרי ושותפיו ביקשו לנתק את ה"ברית" של ישראל עם קונם דרך חילול היסוד, פנחס המגן על הברית זוכה בברית הנצחית. פנחס לא הרג את זימרי בגלל הפסל, אלא כדי למחוק את הרעיון שקדושת ישראל ניתנת לתמחור, ובכך הוא מבהיר כי הברית עם הקב"ה אינה חוזה מסחרי שניתן לבטל את סעיפיו, אלא עצם החיים עצמם.

43. פנחס - מדוע קרא הקב"ה להר- "הר העברים"? *(כז' תמוז תשפ"ו)*

בפרשת פנחס, מביאה התורה את ציווי הקב"ה למשה רבינו, ציווי המופיע לכאורה שלא כסדרו הכרונולוגי: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֶל הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה וּרְאֵה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. וְרָאִיתָה אֹתָהּ וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל עַמֶּיךָ גַּם אַתָּה..." (במדבר כ"ז, י"ב-י"ג). רש"י במקום, בעקבות חז"ל, מזהה את הר העברים עם "הר נבו" המוזכר בסוף ספר דברים. בפשטות, השם "העברים" מיוחס מבחינה גאוגרפית להיותו מעבר לירדן, באזור שממנו עוברים אל הארץ. אולם יש להעמיק ולחדש משמעות פנימית ועמוקה לשם זה, המקשרת באופן ישיר בין סיבת פטירתו של משה מחוץ לארץ לבין מקום פטירתו.

כידוע, הגזירה שמשה ואהרן לא יכנסו לארץ נבעה מחטא מי מריבה, שם לא קידשו את שמיו של הקב"ה לעיני כל ישראל. חטא זה עורר כביכול כעס ומידת הדין, או בלשון המקרא – עֶבְרָה. והנה, משה רבינו עצמו משתמש במפורש בשורש זה כאשר הוא מתאר לדור הבא בספר דברים את השתלשלות הגזירה: "וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי..." (דברים ג', כ"ו). נמצאנו למדים, שהמילה "הָעֲבָרִים" איננה רק תיאור גאוגרפי, אלא רמז לאותה עֶבְרָה וכעס שנתעבר ה' במשה ואהרן, ובעטיה נמנעה מהם הכניסה לארץ ונזקק משה לעלות אל ההר ולמות שם.

ניתן להוסיף ולדרוש את השם "העברים" ככפל לשון המשלב את סיבת הכעס עם מחולליו. מדוע התעוררה אותה 'עברה' וכעס אצל הקב"ה? הדבר קרה על הָעִבְרִים – כלומר, בגלל ועבור עם ישראל, העִבְרִיים. כפי שמשה עצמו מדגיש בדבריו: "וייתעבר ה' בי לְמַעַנְכֶם" – בגלל התלונות והמריבה של העם. לפיכך, קרא הקב"ה להר בשם "הר הָעֲבָרִים", לומר: על הר זה מתנקזת העֶבְרָה שנגרמה בעטיים של העִבְרִים.

על פי זה יובן היטב מדוע בחרה התורה להביא את הציווי על מיתת משה דווקא כאן בפרשת פנחס, מיד לאחר פרשת נחלת בנות צלפחד ומפקד בני ישראל. ברגע זה, כאשר הקב"ה מסדר את חלוקת הארץ ומנחיל אותה לדור הנכנס, משה רבינו מבין שתפקידו כמנהיג המדבר הגיע אל קצו. דווקא בנקודת זמן זו, פונה אליו ה' ומזכיר לו: הארץ הזו עומדת כעת להתחלק לעִבְרִים; אך אתה, רועה נאמן, תישאר על ההר הזה – הר העברים – המנציח את העברה שעלתה בגזירת רוממותו של מקום.